

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

**Poder, gobernanza y representación territorial en
contextos de extracción minera en Madre de Dios**

TESIS

Para optar el grado académico de magíster en Estudios Amazónicos

AUTOR

Juan Edwin Rodríguez Castellón

ASESOR

Alida Isidora Díaz Encinas

Lima – Perú

2015

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado a todos los Arakmbut de las Comunidades Nativas San José y Puerto Luz, a todas aquellas personas que me abrieron sus puertas no solo de sus viviendas sino sobre todo de sus corazones, enseñándome cada día su cultura.

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA	
RESUMEN	5
ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN	7
 CAPITULO I	
ASPECTO METODOLÓGICO Y MARCO TEÓRICO	11
1.1 Preguntas, hipótesis y objetivos de la investigación	11
1.2 Metodología	14
1.3 El territorio en los estudios amazónicos.	15
1.4 Gobernanza territorial, poder y representación del territorio	23
1.4.1 Territorio y poder	26
- La noción de poder en las pequeñas sociedades.	27
- Poder y representación territorial	29
 CAPITULO II	
ACTORES Y ECONOMIA EN UNA REGIÓN EN EFERVECENCIA SOCIAL	32
2.1 Los múltiples actores de la gobernanza territorial en Madre de Dios	32
2.2 Frentes económicos de la región	36
2.3 La inmigración de colonos en la región.	39
2.4 Grupos nativos y actividad económica	42
2.5 Descripción del grupo Harakmbut	45
2.6 La Comunidad Nativa San José de Karené	47
2.6.1 Ubicación e historia.	47
2.6.2 Organización política y social.	48
2.6.3 Población y actividad económica.	50
2.6.4 Actividad minera	52
2.6.5 Formas de extracción y actores mineros en San José	57
2.7 La Comunidad Nativa Puerto Luz.	60
2.7.1 Ubicación	60
2.7.2 Organización política y social.	61
2.7.3 Población y actividad económica.	61
2.7.4 Actividad minera: formas de extracción y actores.	63

2.8 Transformaciones generadas por la minería en la comunidad nativa San José	66
---	----

CAPITULO III

TERRITORIO, PODER Y GOBERNANZA EN EL CONTEXTO EXTRACTIVO MINERO

3.1 Territorio en las comunidades Arakmbut	72
3.1.1 Representaciones del territorio desde los nativos de San José y Puerto Luz	76
a. El territorio como espacio comunal.	76
b. El territorio como espacio vivido.	82
- <i>La identidad territorial como garantía de pertenencia a la comunidad</i>	
c. El territorio como espacio de extracción de riquezas.	87
d. Territorio como espacio ancestral.	89
- <i>La Reserva Comunal Amarakaeri – RCA</i>	94
3.2 Gobernanza y el uso de los recursos mineros del territorio	95
3.2.1 Definiendo las reglas de la gobernanza: nativos mineros y colonos <i>invitados</i> en el uso de los recursos mineros.	99
3.2.2 El surgimiento de un nuevo actor en San José y Puerto Luz: <i>El invitado</i>	100
3.2.3 Incorporando reglas del Estado: la regalía minera.	103
3.2.4 Sanciones para los transgresores	104
3.2.5 Paradojas en la toma de decisiones en San José de Karené	105
3.2.6 Todo lo sólido se desvanece en la perdición y en el poder: el uso de la regalía minera.	108
3.3 Poder y gobernanza en los ámbitos de estudio	110
3.3.1. El grupo de poder en San José.	114
3.3.1.1 Acumulando experiencia en el manejo de máquinas chupaderas	115
3.3.1.2 Empleando las relaciones de parentesco en el trabajo de la extracción minera.	117
3.3.1.3 Acumulando capital económico y bienes de prestigio.	120
3.3.2 Descripción y análisis de casos de grandes mineros de San José	123
- <i>Política y grupos de poder</i>	
3.3.3 Los clanes en la comunidad de San José y Puerto Luz	134
a. El clan en los mitos Arakmbut	137

b. Cambios en la organización social basada en clanes en San José. Año 1980 - 1992	139
3.3.4 Gobernanza, poder y clan - <i>Influyendo en la trama de decisiones de la comunidad.</i>	142
3.3.5 Una aproximación explicativa del poder en San José.	148
3.3.6 El resultado del proceso: dos grupos en armonía y el mantenimiento del idioma en un contexto extractivo	151
CONCLUSIONES	155
RECOMENDACIONES	158
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	161
ANEXOS	169

RESUMEN

En el presente trabajo se describe y analiza las representaciones territoriales que los nativos tienen del territorio y la gobernanza practicada en las Comunidades Nativas San José de Karené y Puerto Luz, ambas pertenecientes al grupo étnico Harakmbut, ubicadas en el distrito de Madre de Dios, departamento del mismo nombre. Asimismo, se describe y analiza el grupo de poder que nace como resultado de la actividad minera en San José.

En ambas Comunidades Nativas coexisten varias representaciones sobre el territorio. Desde la más ancestrales y conservacionistas a una de tipo extractiva. Estas coexistencias al mismo tiempo difieren en una y otra comunidad. En Puerto Luz, los nativos conciben su territorio como un área ancestral, donde han vivido sus antepasados; en San José, los conciben como un área de extracción de recursos. Al mismo tiempo hay semejanzas: en ambos casos el territorio se concibe como un espacio de vida, muy ligada a experiencia de vida de los nativos; y también como un espacio comunal, demarcada por linderos geográficos.

La gobernanza tiene que ver con la creación de reglas sobre el control y acceso a los recursos mineros del territorio. Estas reglas están dirigidas especialmente a los colonos mineros que en un primer momento se disputaron con los nativos por el control de los recursos de sus territorios. Para regular las tensiones los nativos permiten que los colonos trabajen en sus territorios como *invitados*. A cambio, les exige pagar un determinado porcentaje de oro, bajo el concepto de regalía minera.

La actividad minera generó un proceso de diferenciación socioeconómica en la Comunidad Nativa San José de Karené. Como resultado de esto en San José es posible encontrar pequeños grupos de poder constituidos por grandes mineros nativos. Esta diferenciación no ha significado que existan dos grupos antagónicos, ni que las relaciones sociales sean antagónicas en San José.

Palabras claves: *comunidad nativa, poder, gobernanza y territorio, grupos étnicos, identidad.*

ABSTRAC

In this paper it describes and analyzes the territorial representations that natives have the territory and governance practiced in the Native Communities San José de Karené and Puerto Luz, both belonging to the ethnic group Harakmbut, located in the district of Madre de Dios department the same name. It also describes and analyzes the power group is the result of mining activity in the native community San José de Karené.

Both native communities coexist several representations on the territory. From the most ancient and conservationists to extractive type. These coexistences while differing in again and community. In Puerto Luz, native conceive their ancestral territory as an area where their ancestors lived; in San Jose, they conceived as an area of resource extraction. At the same time there are similarities: in both cases the territory is conceived as a living space, linked to life experience of the natives; and also as a communal space, demarcated by geographical boundaries.

Governance is about creating rules on control and access to mineral resources of the territory. These rules are especially aimed at the mining settlers who initially disputed with the natives for control of the resources in their territories. To regulate tensions allow native settlers working in their territories as guests. In return, they are required to pay a certain percentage of gold, under the concept of mining royalty.

Mining activity generated a process of socioeconomic differentiation in the native community San José de Karené. As a result San Jose is possible to find small groups consisting of large native miners. This differentiation has not meant that there are two opposing groups or that social relations are antagonistic in San Jose

Keywords: *native community, power, territory, governance, groups ethnics, identity.*

INTRODUCCIÓN

El territorio de la Amazonía peruana es visto como un espacio de extracción de recursos naturales por las empresas extractivas y por el propio Estado Peruano, quien facilita y promueve su colonización otorgando derechos territoriales a diversos agentes extractivos; imprimiendo su propia regla de la gobernanza de los recursos naturales, superponiéndose al derecho y prácticas de gobernanza de las comunidades nativas (CNs)¹

En este contexto sobresalen diferentes lógicas y visiones del territorio entre los actores territoriales, incluso entre los pueblos amazónicos. Estas diferencias en las visiones o representaciones territoriales² sería el resultado de la integración de estos pueblos al mercado, a prácticas economías extractivas y a la sociedad nacional. Factores que, según García/Chirif (2007), tendrían a *tergiversar*, *mermar* e influenciar en la gobernanza territorial de los pueblos nativos.

Es así que en contextos extractivos como los ligados a la minería artesanal desarrollada por algunas comunidades nativas de Madre de Dios, las formas de gobernanza sería influenciada por ésta actividad, haciendo que los temas de la gobernanza gire en relación al acceso y uso de los recursos mineros, aumentando la monetarización, naciendo el individualismo entre los nativos por el acceso a los recursos naturales (Alca, 2009), e

¹ A partir de ahora emplearemos CNs para referirnos a comunidades nativas y CN para comunidad nativa. Si bien en el II Censo Poblacional de comunidades de la Amazonía peruana del año 2007, el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) habla de Comunidades indígenas, nosotros emplearemos el término de Comunidades Nativas tal como aparece en la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva de 1978 y en los respectivos títulos de propiedad de las comunidades nativas. Si bien el INEI habla de Comunidades Indígenas, dentro de la comunidad académica e, incluso en el Ministerio de Cultura del Perú, se habla de Comunidades Nativas para referirse a Pueblos indígenas u originarios de la amazonia peruana. Ver la base de datos de pueblos originarios del Perú del Ministerio de Cultura: <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-nativas>.

Es por esto que en a lo largo del trabajo hablaremos de comunidad nativas, según la denominación legal. En otros momentos nos referiremos a grupo o pueblo amazónico antes que a pueblo indígena, en tanto que éste es un término colonizador e impuesto externamente, cargado de prejuicios. Muchos grupos amazónicos, como los harakmbut de Madre de Dios, prefieren autodenominarse en función a su grupo etnolingüístico (Harakmbut.), lo mismo sucede con los grupos Ynes del Bajo Urubamba que se denominan como tal en función a su idioma originario.

² Entendemos por “representación territorial” como la construcción social de visiones y significados que la sociedad tiene del territorio, en el cual reside.

incluso la confrontación entre ellos por el acceso a los recursos mineros (CONAP, 2005).

En este sentido, es necesario saber cómo funciona la gobernanza y cómo se construye y cambian las representaciones territoriales dentro de estos contextos extractivos, los cuales se verán en la presente investigación.

Para esto, como parte de la metodología, hemos seleccionado a dos comunidades nativas insertas a la minería artesanal a pequeña escala de modo informal³, en la región Madre de Dios. De las varias insertas a éste tipo de economía, como Barranco Chico, San Jacinto, Kotsimba y Boca Inambari, hemos elegido a dos Comunidades Nativas Arakmbut, por su extensión territorial (las más grandes de todas), tamaño poblacional e historia minera. Estas son las Comunidades Nativas San José de Karené y Puerto Luz (ubicados en el distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, departamento de Madre de Dios), pertenecientes al grupo étnico Arakmbut de la familia lingüística Harakmbut.

En estas comunidades ha sido diferente el proceso social y económico generado por la minería, desarrollada por nativos y colonos mineros, en calidad de *invitados*. Pues mientras que en una no ha producido un proceso de diferenciación socioeconómica interna (caso de Puerto Luz), en la otra sí (caso de San José), dando nacimiento a pequeños grupos de poder económico nativo, que disponen de más medios de extracción minera y capital económico. Grupos de poder que no solo se puede ver en el ámbito comunal sino a nivel distrital, como Huepetuhe constituido por colonos, vinculados también a la actividad minera⁴.

De esta manera la presente investigación brinda algunos elementos de reflexión en torno a las siguientes preguntas: ¿Qué formas de gobernanza territorial se practican y qué representaciones del territorio surgen en las comunidades nativas insertas a las actividades extractivas? Y en tanto que la actividad minera crea un proceso de

³ Por lo menos hasta el año 2012, fecha en la que se emite un plan regional de formalización. Lo cual no quiere decir que antes de este plan no haya habido medidas legislativas de formalización de la minería artesanal en el Perú.

⁴ Ver por ejemplo la nota periodística de La Mula: "Goya, la reina del oro en Madre de Dios", donde se da cuenta del poder económico de Gregoria Casas ("Tía Goya") y de otros grandes mineros en Madre de Dios. Ver más en <www.lamula.pe>

diferenciación socioeconómica entre los nativos, debido a la presencia de grupos de poder económico ¿Influyen estos y de qué manera en las formas de gobernanza territorial del nivel comunal? Para esto, como situación hipotética inicial hemos planteado que en contextos extractivos coexisten diferentes representaciones del territorio que va desde considerarla como espacios ancestrales hasta áreas de extracción de recursos. Siendo el caso que estas representaciones, así como los grupos de poder, van a orientar e influenciar en las formas de gobernanza territorial a nivel comunal.

En la presente investigación se reconstruye hechos, sucesos y eventos desde fines de la década del 90, centrándose en el período del año 2011 al 2013, donde se realizó los trabajos de campo en las comunidades estudiadas.

Empleando técnicas de investigación cualitativa, revisión de archivos comunales y cartográficos, y en base a un trabajo de campo en los ámbitos de estudio, la investigación está dividida en tres capítulos y una conclusión. En el primer capítulo, por un lado, se plantea la metodología de la investigación, las técnicas de recolección de información durante el trabajo de campo, entre otros; por otro lado, se hace una revisión bibliográfica sobre los estudios del territorio amazónico, se plantea la definición de poder y gobernanza. En el segundo capítulo, se describe los frentes económicos de la región de Madre de Dios, de los cuales el extractivo, en específico la actividad minera, es el más resaltante. De esta manera se muestra una pequeña reseña de la minería en Madre de Dios y su vinculación con los pueblos nativos. Además se identifica, de modo general, a los actores de la gobernanza territorial y se presenta a las comunidades nativas de estudio.

En el capítulo tres se describe y analiza, por una parte, las representaciones territoriales y la gobernanza del territorio construidas y practicadas en los ámbitos de estudio. Encontramos que tanto en San José como en Puerto Luz se representa el territorio como un área comunal, demarcado por puntos geográficos y compuesto por comuneros nativos. Esta representación orienta las formas de gobernanza territorial, pues ésta se basa en criterios de pertenencia a la comunidad nativa de origen.

Por otra parte, luego de establecer las diferencias en el proceso generado por la minería en ambas comunidades -donde se ha encontrado que en un caso ha generado un proceso de diferenciación socioeconómica interna, dando nacimiento a la existencia de pequeños grupos de poder económico nativo-, en el capítulo tres también se describe las características y la influencia de estos grupos de poder económico, compuesto por grandes mineros nativos, en la gobernanza territorial de la CN San José de Karené. Se encuentra que en esta comunidad, el poder genera un discurso de pertenencia al grupo de la comunidad nativa de origen, para excluir a los *no nativos* del acceso a los recursos mineros. Estos *no nativos*, constituido por colonos mineros andinos provenientes de la sierra sur peruana (Puno, Cusco, Arequipa), serán incorporados como “*invitados*” por la comunidad para que puedan extraer oro del territorio comunal. No obstante, muchas veces serán expulsados de la comunidad, siendo los grandes mineros los que fomentan dicha iniciativa.

También en este capítulo se describe a los grandes mineros, describiendo cómo influyen en la gobernanza territorial de la Comunidad de San José. Hemos encontrado que ellos recurren a sus clanes respectivos para influir en una decisión comunal. Por eso en esta parte también describimos sobre el clan, poder y gobernanza nativa.

CAPITULO I

METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO - ANALÍTICO.

1.1. Preguntas, hipótesis y objetivos de investigación

Para el caso amazónico, los estudios sobre territorio se han centrado en las formas en que los grupos nativos construyen y conciben su territorio. Entre los vacíos que hay son el poco interés prestado al tema del poder étnico y los intereses detrás de este poder para imponer sus visiones sobre el territorio (Ataide 2007 citado en Asencio 2011: 38).

La poca atención al poder y cómo influye en la representación y/o visión del territorio y en la política misma, sería una limitante para entender las dinámicas territoriales locales, como la de las comunidades nativas. Damonte (2011) apunta que los antagonismos, redes de poder y conflictos dentro de un territorio son realidades sociales que definen la institucionalidad presente en todo espacio territorial. Según él, varios autores, como Sack, han vinculado la constitución territorial a formas de poder, pues éste intentaría afectar, influenciar o controlar acciones dentro de un territorio.

La poca atención al tema del poder se nota también en los estudios realizados sobre minería y comunidades nativas en Madre de Dios. Hay una ausencia de estudios sobre la relación existente entre poder, gobernanza y representación social del territorial en contextos mineros⁵.

En Madre de Dios, región de mayor biodiversidad de la amazonia peruana, el frente extractivo es el de mayor importancia por ser generador de ingresos para muchas familias nativas o no. La actividad minera, todavía realizada de manera informal, ha dado nacimiento a pequeños grupos de poder económico en esta región. Grupo de poder constituido por inmigrantes colonos y por los mismos nativos pertenecientes a

⁵ Sobre *minería artesanal* en esta región se han tratado el funcionamiento y los problemas ilegales de esta actividad (Mosquera *et.al* 2009), los problemas ambientales (Arriaran *et al*, 2008; GRADE, 2008). En los años de 1980, Moore (1983) ha trabajado sobre las consecuencias sociales de esta actividad en las comunidades nativas; Andrew Gray (2002c) también toca el tema de cambios en la estructura social de las comunidades nativas mineras del grupo Harakmbut.

comunidades nativas insertas a esta actividad, como son las CNs Harakmbut, ubicados en la parte alta de dicha región.

En la Comunidad Nativa San José de Karené, una de las comunidades objeto del presente estudio, existe un grupo de poder económico, conformado por grandes mineros nativos, denominados *Yonkimbet* (gran hombre que tiene buena casa, tiene más medios de extracción minera, etc.). En la Comunidad Nativa Puerto Luz, en cambio, es ausente la existencia de grupo de poder, por razones histórico-económicas⁶. Estas dos comunidades nativas se han tomado como estudios de casos.

El grupo de poder económico influye en el manejo y/ o gobierno de los procesos económicos y los recursos del territorio local. Es el caso del distrito minero Huepetuhe, manejado por la familia Baca, una de las familias más poderosas incluso de la región Madre de Dios⁷.

Estas situaciones nos llevaron a plantearnos como pregunta general ¿Qué formas de gobernanza y representación del territorio existen en las comunidades nativas insertas a la extracción minera y los grupos de poder influyen o no en el proceso de la gobernanza territorial de las comunidades?

Y como preguntas específicas guías de investigación nos planteamos: dentro de un contexto de extracción minera ¿Qué significado y representación adquiere el territorio en los indígenas de las dos comunidades?, ¿Qué formas y prácticas de gobernanza territorial se ejercen en el territorio de estas comunidades nativas? Y ¿De qué manera los grupos de poder influyen en el proceso de la gobernanza territorial de ambas comunidades?

⁶ La CN Puerto Luz se visitó por primera vez en agosto del año 2012. A San José se visitó en abril del año 2011 y en agosto del año 2012. En la visita del primer año se constató que la actividad minera había generado la existencia de pequeños grupos de poder económico dentro de San José. Se pensaba que esto también había sucedido en Puerto Luz, también inserta a la actividad minera, no obstante en el año 2012 se constató lo contrario. Por eso cuando se habla sobre el poder se hará tomando como caso a la CN San José. Mientras que el estudio de gobernanza y representación se hará tomando como casos a las dos CNs.

⁷ Ver por ejemplo la nota periodística de La Mula: “Goya, la reina del oro en Madre de Dios”, donde se da cuenta del poder económico de Gregoria Casas (“Tía Goya”) que controla toda la economía minera del distrito Huepetuhe. Ver más en <www.lamula.pe>

Como hipótesis general se planteó que en las comunidades nativas insertas a la extracción minera coexisten varias representaciones que los indígenas tienen del territorio y se practican una gobernanza de forma colectiva, siendo que los grupos de poder influyen en el proceso de la gobernanza territorial cuando tienen determinados intereses dentro del territorio.

Como primera hipótesis específica se planteó que en ambas comunidades los nativos tienen tres formas de representar el territorio. 1) Una ligada a la concepción tradicional y esencialista del territorio, como un espacio sagrado, espiritual y de reproducción cultural, 2) Otra concepción que nació con la Ley General de Comunidades Nativas, donde emergió la idea de *territorio comunal* en el área amazónica; 3) Otra concepción ligada a la economía de mercado y la industria extractiva, donde el territorio se representa como un espacio de extracción de recursos.

Como segunda hipótesis se planteó que la gobernanza territorial de las dos CNs estaba ligada a las formas entrecruzadas de representación territorial. Si la tendencia era a una representación territorial influenciada por el mercado y la economía extractiva, la forma de gobernanza territorial se guiaría por esta representación. Pero, después, nos dimos cuenta que las formas de gobernanza tiene que ver con un proceso colectivo de toma de decisiones donde se elaboran reglas de uso y acceso a los recursos mineros territoriales dirigido a los mismos *nativos* y *los no nativos*.

Como tercera hipótesis se planteó que el grupo de poder de San José incide en las formas de gobernanza mediante discursos, ideas y acciones orientados a proteger, controlar o extraer los recursos del territorio. Dichos discursos terminarían siendo legitimados por la población nativa, podrían ser de tipo cultural y de pertenencia territorial orientados a defender ciertos intereses en el territorio y excluir a otros actores en el acceso y uso de los recursos territoriales

De esta manera el objetivo general fue analizar y describir la gobernanza y la representación territorial en las dos CNs de estudio; describir el grupo de poder económico existente en la comunidad y de qué manera éstos influyen o no en las formas de gobernanza territorial practicadas a nivel comunal.

Los objetivos específicos fueron: 1) A partir de las dos CNs de estudio, explorar y describir las formas de representación territorial que los nativos que detentan poder o no tienen del territorio, 2) Describir e interpretar las formas de gobernanza territorial practicada por los nativos mineros de las dos CNs de estudio, 3) Describir y analizar, a partir del caso de San José, las maneras en que el poder influye o no para generar determinadas formas de gobernanza territorial.

1.2. Metodología

Responder a las preguntas de investigación y alcanzar los objetivos planteados requirió generar información sobre poder, gobernanza y representación territorial. Para generar esta información se empleó la metodología cualitativa, propio del enfoque cualitativo.

Según Hernández, R.; y otros (2006: 11), dentro del enfoque cualitativo el mundo social se entiende a partir del punto de vista de los actores estudiados, por lo que la obtención de los datos se fundamenta en fuentes cualitativas (narraciones, entrevistas, textos, observación participante aplicada en un trabajo de campo).

Primero se hizo una revisión documental bibliográfica y luego se realizó el respectivo trabajo de campo en las CNs estudiadas, durante los años 2011 y 2012, combinando métodos e instrumentos de la etnografía antropológica clásica (observación participante). Se empleó las siguientes técnicas de investigación:

a) *Entrevistas semi-estructurada e historias de vida*: Se recogió información referida a gobernanza y representación territorial existente en cada comunidad. Para esto previamente se identificó y elaboró un mapeo de actores sean internos y externos que tenían intereses en el territorio de las dos comunidades nativas. De estos actores se buscó captar su percepción del territorio de las CNs.

b) *Observación participante*. Se convivió con algunas familias nativas, se involucró en sus actividades cotidianas, se registró sus conversaciones informales sobre el territorio en espacios domésticos y públicos. Se participó en la asamblea comunal, para el caso de San José, registrando las decisiones que se tomaban en materia de gobernanza territorial

y observando cómo los grupos de poder influían de manera directa o indirecta en estas decisiones y en estos espacios.

c) *Técnica del mapeo territorial*: Esto se aplicó para ver cómo los nativos de ambas comunidades representaban su territorio mediante procedimientos gráficos y simbólicos.

d) *Revisión de documentos, informes y libros*: Se recogió información de las entidades estatales, federación indígena regional, y de los archivos comunales de las dos comunidades estudiadas.

1.3 El territorio en los estudios amazónicos.

Según Chaumeil (conversación personal), el término *territorio* ha sido ajeno a las poblaciones y federaciones amazónicas, su uso ha sido muy reciente (fines del siglo XX), en un contexto marcado por una creciente colonización de sus tierras⁸.

Según Gray (2002a), en la década del año 1980, el término nativo *wandari* (tierra-lugar donde se vive) se transformó en la palabra territorio, convirtiéndose en una herramienta de defensa de los derechos colectivos de propiedad de muchas comunidades nativas Arakmbut, las que obtendrán sus títulos de propiedad colectiva a partir del año 1985.

Es precisamente el derecho colectivo sobre la propiedad lo que diferencia el territorio de la idea de propiedad individual. No obstante, la noción de territorio en los pueblos amazónicos toma muchos aspectos de la idea de propiedad individual⁹ (García 2004).

Así como toma algunos aspectos de la idea de propiedad, asociada a un derecho individual sobre las cosas, modifican ciertas cosas de ésta, como es la alienabilidad y embargabilidad. Esto ha obligado a incorporar en la plataforma reivindicativa de los amazónicos una excepcionalidad: la garantía de inalienabilidad e inembargabilidad de sus territorios. Según García Hierro (2004),

⁸ Sobre el uso del término territorio y mapas en la amazonia peruana, ver la conferencia de Jean Pierre Chaumeil (24/04/2011), Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=57jDcyhwHxE&feature=relmfu>.

⁹ Esto es el ejercicio de poder que otorga el derecho sobre las cosas; es decir, la protección total de la propiedad (García 2004)

“Lo que rescatan de la propiedad son las posibilidades defensivas que le otorgan el carácter absoluto de su ejercicio, su exclusividad y su perpetuidad. Sin embargo,...cuando son aplicadas a un sujeto y a un objeto jurídico tan diferente, como lo son los pueblos indígenas y sus espacios de vida, devienen en la antítesis de su esencia ya que se reclaman, precisamente, para impedir la circulación y reafirmar su indisponibilidad” (2004:282)

Las investigaciones sobre el tema del territorio en la Amazonia peruana ha sido tratado, por un lado, por investigadores cuyos trabajos describen y analizan las construcciones y percepciones del territorio desde las posiciones de los pueblos amazónicos; y, por otro lado, por los autores cuyos trabajos dan cuenta de la lucha de estos pueblos por ver reconocidos sus derechos territoriales

En algunos trabajos del primer grupo de autores hay una influencia del estructuralismo francés de Descola (1988), que trabaja sobre la percepción de la naturaleza por parte de los Ashuar del Ecuador; y de autores como Joanne Rapaport (2004) y Viveiros de Castro (2004), cuyo enfoque del *perspectivismo* ha influenciado en varios investigadores de la Amazonía peruana.

Descola, exponente del animismo, argumenta que la selva o sus elementos, es poseedora de cultura (*selva culta*, como se titula su libro). En este sentido, cada elemento de la territorialidad amazónica nativa (agua, río, animales, bosques, etc.) estaría vivo, animado, tendría un nivel social y cultural como el de los humanos. Es decir, todos los elementos de la territorialidad, para su caso el de los grupos Ashuar del Ecuador, formarían parte de un *continuum* social (Descola 2004: 221-222).

Por su parte la postura de Viveiros de Castro, exponente de lo que se conoce como el multinaturalismo y el perspectivismo (que define a la primera), no dista mucho de la de Descola. En vez de hablar de una ontología animista, menciona que los ‘indígenas’ de los territorios de América tienen diversas percepciones sobre el mundo, habitado por diferentes especies de sujetos, humanas y no humanas, que se “aprehenden desde puntos de vistas distintos” (Viveiros 2004:37). Los no humanos también tendrían sus

percepciones acerca de sus pares no humanos y humanos. Es decir, no habría una separación entre humanos y no humanos, pues ambos formarían parte de un nivel social.

La postura del perspectivismo consiste por ejemplo que los animales depredadores (otorongo, serpientes) observan como animales de presa al hombre, y así mismos como humanos, con casa, atributos corporales y elementos culturales. Es decir, se ven como *gentes*. Mientras que los humanos ven como no humano a los animales depredadores, y los animales de presa (tapir, pecarí) perciben como animales depredadores a los humanos (Viveiros, *ibíd.*: 39)

Siguiendo la postura de Viveiros, tal vez podemos decir que ciertas poblaciones amazónicas, como los Arakmbut de Madre de Dios, insertas en actividades extractivas, han cambiado su percepción del territorio y del bosque, de una donde se consideraba como sagrado y animado a otra donde el territorio (sin alma-espíritu) es objeto de presa. Así se podría explicar la predación de los recursos naturales del territorio amazónico, puesto que éste ya no estaría ‘animado’, porque las poblaciones amazónicas (al menos algunas de ellas) ya no estarían dentro de lo que se conoce como la ontología animista, sino dentro de una culturalista, donde es visible la división hombre/naturaleza.

El otro autor importante sobre los estudios territoriales en la Amazonía, es Joanne Rappaport (2004). Según Asencio (2011: 27) el trabajo de Rappaport sobre los Nasa de Colombia tiene influencia en las investigaciones peruanas como las de Santos Granero. Rappaport (2004) utiliza el paisaje y la memoria, narrada a través de la mitología Nasa, para reconstruir el territorio de los Nasa de Tierra Dentro, un grupo de la sierra colombiana (Ver más en Rappaport 2004).¹⁰

La influencia del estructuralismo de Descola, los aportes de Viveiros y de Rappaport, que curiosamente influye más en las investigaciones amazónicas que en las andinas peruanas, están presentes en las investigaciones sobre el territorio amazónico realizadas en el Perú. Así el trabajo de Santos Granero (2004), sobre los Yanesha de la Selva

¹⁰ Tuan (1977) comprende el espacio y lugar desde la perspectiva de la experiencia. Cada cultura tendría una manera diferente de construir y sentir su espacio desde su propia experiencia, haciendo uso de sus órganos sensoriales, siendo la experiencia primaria (el de la niñez) fundamental para construir el sentido de lugar y espacio en la sociedad.

Central peruana, tiene una influencia del trabajo de Rappaport. Resalta la importancia del paisaje, los elementos naturales para conservar y transmitir la memoria histórica de cómo fue el territorio en la historia pasada de los Yanesha. En este sentido, el paisaje, expresado en las narrativas geográficas del mito, se convierte en instrumento de memoria que permite recordar eventos y procesos históricos, recordar las fronteras políticas tradicionales del territorio (Santos Granero 2004:203-208); y, por tanto, permite contribuir a la defensa del territorio, en este caso el Yanesha.

Del mismo modo, el estructuralismo de Descola influye en el trabajo de Alexandre Surrealles (2004), sobre los Candoshi del Perú. Según Surrealles (2004:147), en este grupo hay una íntima relación entre persona y espacio. Para los Candoshi el punto central del territorio sería la casa¹¹, a partir del cual se generan varios puntos concéntricos determinados para un tipo de actividad económica (caza y pesca).

Este trabajo, así como otros, no incorpora, sin embargo, una explicación sobre los cambios en las visiones territoriales a causa de la formación de grupos amazónicos que acumulan capital económico dentro de las comunidades nativas insertas a la actividad extractiva. Pues son trabajos más centrados en la continuidad que sobre los cambios de los procesos territoriales.

Por otro lado, el segundo grupo de estudios que describen la lucha de las poblaciones amazónicas por ver reconocidos sus derechos territoriales, se relaciona con lo que Offen (2004 citado por Asencio 2011: 28) denomina la “nueva política geográfica indígena” en territorios de alta biodiversidad, como son los de la amazonia peruana.

Uno de los instrumentos de defensa de los territorios de estas poblaciones amazónicas sería la utilización de mapas alternativos al oficial, también denominadas *mapping back* o contramapeo. Esto con el propósito de reflejar las visiones ‘indígenas’ del territorio y servir como instrumento en las disputas limítrofes que los pueblos amazónicos tienen con los actores externos.

¹¹ Este punto central, antes que espacio, sería un lugar para Yi Fu Tuan (1977). Lugar en el sentido de seguridad, algo estable, a diferencia de espacio que sería libertad, movimiento (ejemplo una ciudad).

Este instrumento es utilizado por instituciones, como el Centro Amazónico de Antropología Aplicada (CAAAP), el Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP) y el Instituto del Bien Común (IBC), a donde pertenecen muchos investigadores de este segundo grupo, que combinan la investigación con la acción social a favor de los pueblos amazónicos en su afán de recuperar y proteger sus territorios, en alianza con ellos, grupos indigenistas, centros académicos norteamericanos- europeos y organizaciones internacionales, como el Banco Mundial.

La importancia de lo territorial para estas instituciones y autores de este segundo grupo de investigación, radica en que es un derecho colectivo de las poblaciones amazónicas del Perú. Esta posición tendría su punto de inspiración en el trabajo de Chirif, García y Chase Smith (1991) titulado “el indio y el territorio son uno solo”. En este libro se plantea que pueblo indígena y territorio se pertenecen, como si fueran uno solo. En este sentido, los autores plantean la necesidad de reconocer la territorialidad de los grupos amazónicos como parte de un derecho colectivo. (Chirif *et al* 1991:26)

Luego de haberse publicado este libro en 1991, Chirif y García (2007) hacen un balance positivo tras el reconocimiento y titulación de muchas comunidades nativas del Perú.

Tal como se titula el libro de Chirif, García y Smith (1991), “el indio y su territorio son uno solo”, el enfoque de estos autores es la de considerar el territorio en su integridad. Así García (2004) plantea que la integridad territorial “*es consustancial a la función económica, a la condicione ecológica, a la percepción subjetiva del sujeto del derecho y a la propia naturaleza física del bien*” (2004:289). Es decir, implica los elementos superficiales, acuáticos, del subsuelo y recursos genéticos, etc. Un territorio fragmentado en elementos ‘jurídicamente’ diferenciados, impediría a un pueblo ejercer el necesario control cultural y económico (García, *Ibíd.*: 289).

Para García (2004), la definición de “territorialidad indígena” habría evolucionado en los últimos años, desde la “paternalista parcela familiar boliviana” o la tendencia comunal peruana, centrada en la comunidad como espacio territorial. Según el autor, habrían sido varios los criterios utilizados para definir la ‘territorialidad indígena’:1) *Criterio de la territorialidad originaria*, el cual remonta el derecho, y la delimitación

territorial, a la época previa a la Conquista. A pesar de tener un carácter reivindicativo, sería poco viable, al menos por vías pacíficas. 2) *Criterio de la ocupación tradicional*, asumido por el Convenio 169 de la OIT, en el cual “*se trata de reivindicar y definir como propios los espacios territoriales que están en la memoria colectiva de las actuales generaciones y que todavía se reconocen como el hábitat natural del pueblo en cuestión...*” (García 2004: 286).

3) *Criterio de la ocupación actual*, concibiéndose el territorio desde la ocupación actual de un pueblo tal como ha quedado después de los procesos históricos, con un previo proceso de saneamiento o no, o con un criterio más restrictivo, limitando la ocupación actual a la ocupación de espacios agropecuarios u otros usos económicos determinados (García, *ibíd.*)

4) *Territorio como espacio de vida* (producción y reproducción). Es una opción orientada hacia la protección de los espacios utilizados para la sobrevivencia y el desarrollo por un determinado pueblo ‘indígena’.

5) *Territorio como hábitat*. Es casi similar a la anterior pero no se centra en las necesidades de sobrevivencia o de desarrollo sino que, incorporándolas, va mucho más allá, expresando la relación (o interrelación) permanente de un pueblo con un espacio concreto de la naturaleza y con sus elementos (bosques, ríos, fauna, flora, ambiente, etc.)¹²

6) *Criterios integradores*. Según García:

“la necesidad de atender las demandas indígenas, junto con el hecho de que, de acuerdo con las circunstancias, estas demandas se han centrado en alguno o algunos de estos criterios (y otros como el control espiritual o cultural como criterios de delimitación territorial), los modernos textos del Derecho Indígena suelen acogerse a criterios integradores que recogen todas las alternativas posibles para orientar el proceso de definición de los territorios indígenas. Así el

¹² Esta concepción está presente en todos los textos modernos del derecho indígena (Convenio 169 y la Declaración de Naciones Unidas).

Convenio 169 contempla el derecho a las tierras y territorios que se definen como tradicionales, pero también se refiere a aquellos que ocupan o utilizan de alguna manera, al hábitat de las regiones que habitan, a la posibilidad de asignación de tierras adicionales de acuerdo a la necesidad, a las relaciones espirituales (*control cultural*) entre un determinado pueblo y su territorio” (García, 2004: 287-288)¹³.

De estos criterios, García (2004) se inclina por el criterio integrador, aunque en la práctica legal los criterios serían reduccionistas, centrados en lo comunal (el territorio como un rompecabezas incompleto), orientado hacia una concepción económica y productiva de la tierra y los recursos. Esta última forma de concebir el territorio amazónico, como una isla comunal, mochado o retaceado (la cual se inspira en la comunidad campesina andina), para García (ibíd.), no sería un territorio para los pueblos amazónicos. Es por eso que García (2004:288) menciona que la definición previa del ámbito territorial debe quedar al criterio debidamente sustentado de los propios pueblos.

Como se ha dicho, los autores de este segundo grupo de trabajo, combinan lo académico con la acción social en defensa de los pueblos amazónicos¹⁴. Al tomar una posición reivindicativa en sus trabajos y acciones, adoptan un criterio integrador en la definición del territorio, que no solo implica considerar elementos físicos del territorio sino también los espirituales.

Adoptar un criterio integrador del territorio, con todos sus elementos constitutivos, conllevaría a la idea de un territorio integro, no tocado por el tiempo y sagrado, tal como la tiene la AIDSESP¹⁵, la cual podría incluirse como un actor en el segundo grupo de trabajos, en tanto su presencia es necesaria para crear los mapas alternativos no oficiales de las comunidades amazónicas¹⁶.

¹³ El texto más expresivo y completo es el de la Declaración de Naciones Unidas, ya que refiere la territorialidad a la libre determinación de los pueblos.

¹⁴ Como dice García Hierro (2004) el concepto de territorio tiene una connotación política.

¹⁵ Sobre la percepción del territorio de AIDSESP ver “Los territorios indígenas y su importancia” <en www.aidesepp.org.pe>

¹⁶ AIDSESP realiza coordinaciones con instituciones académicas y no gubernamentales, como el IBC, CEDIA, Oxfam América, para realizar trabajos conjuntos en proyectos de desarrollo y para generar información sobre la amazonia. Una de estas se da en 1996, para crear el Sistema de Información sobre Comunidades Nativas del Perú (SICNA).

Un territorio íntegro y sagrado se relacionaría a territorios amazónicos con actividades económicas tradicionales (caza, pesca, recolección, etc.). Este criterio podría encontrar su contradicción en la realidad y el deseo de los actores de los territorios de comunidades nativas amazónicas insertos a las actividades extractivas (minería, extracción forestal), como los Arakmbut de Madre de Dios.

Podría decir que existe un distanciamiento entre el deseo y el criterio de definición del territorio de los autores del segundo grupo, con el deseo de algunas comunidades nativas amazónicas del Perú. Mientras los autores del segundo grupo de estudio muestran un territorio integro- tradicional, las comunidades nativas realizan actividades extractivas en ese mismo territorio. Un ejemplo de esto, es el distanciamiento sobre la concepción del territorio que hay entre las federaciones regionales y las comunidades nativas. Para el caso de Madre de Dios, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), a donde están afiliadas las comunidades Arakmbut de esta región, tiene una concepción del territorio como un ente sagrado (similar a la concepción del AIDESEP). No obstante, esta concepción y definición se contradice con la realidad de las comunidades nativas a las que representa. Incluso las relaciones entre federación y comunidades es distante, el primero muchas veces no muestra las verdaderas necesidades de los segundos, como es el caso de San José de Karene¹⁷.

No obstante, la acción social y académica de este segundo grupo de autores, ha sido muy importante para la defensa, el reconocimiento y la titulación de los territorios de muchas comunidades nativas de la amazonia peruana.

Defensa que era necesaria en un contexto de colonización dirigida y espontánea que experimentaba los territorios de la amazonia peruana¹⁸, durante los años 1980 y 1990.

¹⁷ Por ejemplo algunos pobladores de San José manifestaron, en mi visita en el año 2011, que el discurso cultural de los antropólogos de la FENAMAD, muchos de los cuales desean que las comunidades Arakmbut vivan de acuerdo a sus costumbres, no es compatible con las necesidades de su comunidad, que más bien encuentra en la actividad minera artesanal la forma más rápida de obtener ingresos económicos para cubrir sus necesidades.

¹⁸ Esto no quiere decir que en pleno siglo XXI no haya desaparecido la colonización en la selva peruana. Un ejemplo de colonización espontánea o no dirigida se da en territorios Arakmbut de Madre de Dios, siendo colonos provenientes del área andina. En 1979 existía 60 colonos en la Comunidad Nativa San José de Karené; en la década de 1980 se incrementó a 450 y, en 1991, a 490 colonos (Gray 2002:68). Colonos, en su mayoría andinos, que ingresaban, muchas veces, de manera violenta a los territorios nativos, invadiendo las tierras de estos para realizar la actividad minera.

En el año de 1980, por ejemplo, el gobierno de Belaunde presenta uno de los proyectos más grandes de colonización a través del Proyecto Especial Pichis-Palcazu, con el cual se pretendía aliviar las condiciones de sobrepoblación de Lima, crear puestos de trabajo y convertir a esta “vacía” zona en la despensa de la capital; es decir, “la conquista del Perú por los peruanos” (Chase Smith 1982:39), como sí en el Pichis-Palcazu no existía población amazónica Amuesha.

La colonización de los territorios de la amazonia peruana, vista por Belaunde como un espacio ‘vacío’, sin población nativa, es un indicio que el territorio amazónico ha sido y es objeto de gran interés, no solo por los gobiernos nacionales sino también por actores privados, los que, bajo un óptica colonial, han visto y ven a la amazonia como un objeto de presa. Empresas caucheras, a mediados del siglo XX, y empresas transnacionales petroleras presentes en la actualidad, han extraído y extraen recursos del territorio de la amazonia peruana, con la venia del Estado Peruano.

Para los actores nacionales e internacionales el territorio amazónico es objeto de presa, al parecer esto también lo es para los propios actores locales (incluso nativo), quienes extraen al extraer recursos de sus propios territorios para fines comerciales, dejando pasivos ambientales, como la deforestación y la contaminación de los ríos.

1.4 Gobernanza territorial, poder y representación del territorio

La presencia de actores no solo locales sino transnacionales en el territorio de la amazonia peruana, nos lleva a decir que en ella existen diferentes actores interesados por sus recursos; y, por lo tanto, su gobierno no solo se da desde el ámbito local sino puede manejarse desde los ámbitos nacionales y transnacionales, desde donde muchas veces se financian proyectos si son compatibles con las políticas institucionales de los financistas. Un ejemplo se puede encontrar en las prácticas de las instituciones internacionales, como el Banco Mundial, que para brindar o facilitar prestamos económicos a los países en vías de desarrollo, como dice Gonzáles (2009, 146-147), pone como condición que el gobierno del país receptor adopte o prometa adoptar determinadas políticas nacionales.

La identificación de actores que va desde la escala local a la transnacional, nos lleva a plantear, como primera aproximación, que el gobierno o gobernanza de los territorios amazónicos se da en diferentes escalas territoriales, con la participación de actores públicos y privados tanto nacionales como transnacionales. Esta aproximación la tiene Bebbington (s/f. p. 11) cuando habla de gobernanza ambiental definido como un *“proceso a través de la cual se definen, se regulan y se implementan las reglas que determinan el control de acceso a y uso de los recursos naturales”* (c.f. Leach, Mearns y Scoones, 1999, en Bebbington s/f, p. 11). Este proceso de implementación de reglas se daría, para el autor, en espacios y por actores privados, puesto que la legislación nacional del Perú transfiere poder y liderazgo a las empresas privadas (esto en un contexto de neoliberalización).

El término gobernanza, palabra de origen griego, *Kubernân*, referido al control de un buque o carro, y que Platón utilizó de manera metafórica para hablar de los hombres; se le asocia comúnmente con el término gobierno. Según Revesz (2009:34), su popularización en América Latina fue dada por el Banco Mundial como una norma etiquetada bajo el término de “buena gobernanza”, condición necesaria para la aplicación de los programas del consenso de Washington; así también fue asociada con las modalidades de gestión política donde las interacciones entre la esfera gubernamental, la empresa y la sociedad civil, serían necesarios para mantener una buena gobernanza en un contexto democrático.

Como menciona Mazurek (2009:66), hay diferencias en la definición de lo que es gobernanza, cada quien define de acuerdo a la disciplina a la que pertenece, pues el uso del término ha transitado desde la economía, ciencia política y ciencias sociales (Farinos 2008:12). Como dice Farinos (Ibíd.), este tránsito por varias disciplinas ha permitido que el concepto fuera heurístico y abierto en su interpretación y uso. Es por eso que para fines del trabajo vamos a flexibilizar el uso del término y no limitarnos a las políticas públicas.

Una aproximación, similar a la de Bebbington (s/f), es presentada por Hufty (2009), quien lo define como *“una clase de hechos sociales...se refiere a los procesos*

colectivos, formales tanto como informales, que determinan en una sociedad cómo se toman decisiones y se elaboran normas sociales en relación a asuntos públicos” (2009:86). Para el autor es un concepto generalizable en diferentes escalas territoriales, sea local o internacional. En este sentido, una definición que podemos dar, para nuestro caso de gobernanza territorial, sería que es un proceso referido a la toma de decisiones (formales e informales), los cuales se pueden normativizar o reglamentar formal o informalmente, en relación al acceso, uso y gestión de los recursos del territorio, siendo éste el punto central.

Hufty (2009) presenta un marco analítico que consta de cinco categorías analíticas:

“los problemas; los actores; los puntos nodales; las normas; y los procesos. Los problemas están juego. Los actores son individuos o grupos. Su acción colectiva (acuerdos o decisiones) conduce a la formulación de normas (o reglas de juego, o decisiones) que orientan el comportamiento de los actores y son modificadas por la acción colectiva. La acción colectiva resulta de la interacción entre los actores, ya sea conflictiva o cooperativa, de las transacciones, los acuerdos y las decisiones que se toman y de su aplicación. Las interacciones se pueden observar en punto nodales, espacios físicos o virtuales de interface en donde convergen los problemas, procesos, actores y normas. Los procesos son sucesiones de estados por las cuales pasan la interrelación entre actores, normas y puntos nodales” (Hufty 2009:88).

Un punto nodal podría ser la asamblea comunal, donde se toman decisiones; y una norma, que representa las reglas del juego y que orienta los comportamientos de los actores, podría ser legal (inscrita en el derecho positivo), formal e informal basados en la tradición, lo importante es su efectividad y quién realmente las crea. Para Hufty (2009:93), los actores va desde el ámbito local al internacional, y sería a este nivel que muchas veces las reglas de la gobernanza se elaboran para ser transferidos al nivel local, para su aceptación, reelaboración o rechazo; o viceversa pueden ser creados en el nivel local para ser transferidos al nivel internacional para su aceptación o rechazo.

Entonces, la gobernanza se da en diversas escalas territoriales, involucran a actores, instituciones, sean públicos o privados como empresas mineras y petroleras; es decir, grupos de poder económicos nacional y transnacional. En este sentido se podría preguntar ¿qué nivel de influencia tienen estos grupos de poder para elaborar las reglas del manejo territorial local dentro de un Estado?

Si bien se presenta la gobernanza en diferentes escalas territoriales y espacios e instituciones de poder. El presente trabajo está basado en la dimensión local del territorio, centrado el análisis en la gobernanza territorial y los grupos de poder local que hay en el territorio de una comunidad nativa amazónica.

1.4.1 Territorio y poder

Si bien es cierto que la categoría poder no está ausente en los estudios amazónicos, sobre todo en los estudios de hechos coyunturales contemporáneos (como los sucesos de Bagua del año 2009, donde los grupos amazónicos responden con una movilización, ante el poder estatal del gobierno peruano, que decreta una serie de normas que afectaban los territorios amazónicos); se puede decir que el tema del poder está ausente en los estudios sobre territorios a nivel micro o local, como es el de las comunidades nativas.

Una cosa es el poder exterior a la comunidad (sea el poder estatal y de las empresas extractivas), que muy bien se puede haber estudiado; y, otra, el poder interior en los territorios de las comunidades nativas. Este poder que se puede denominar étnico o nativo, se puede expresar en la existencia de grupos de poder económico, los mismos que podrían tener influencia en los modos de ejercer la gobernanza territorial en el interior del grupo nativo.

Esta ausencia de estudios sobre el poder al interior de las comunidades nativas, se puede notar en los estudios sobre comunidades nativas de Madre de Dios insertas a la actividad minera artesanal. Los estudios sobre minería informal y comunidades nativas se refieren al funcionamiento y los problemas ilegales de esta actividad (Mosquera *et.al* 2009), los problemas ambientales (Arriaran *et al*, 2008; GRADE, 2008). En 1980, Moore (1983)

ha investigado sobre las consecuencias sociales de la minería en las comunidades nativas; Andrew Gray (2002a, 2002b) realiza, en varios libros, una etnográfica de las comunidades nativas Arakmbut, tomando como caso la Comunidad Nativa San José de Karené¹⁹.

Habría dos razones que explicarían esta ausencia del poder en los estudios sobre las comunidades nativas amazónicas: 1) Los temas de interés en los estudios amazónicos del Perú; 2) La idea o concepción predominante sobre las sociedades pequeñas, como las comunidades nativas, que se tenía en los estudios clásicos antropológicos.

Los temas de interés en los estudios amazónicos sobre territorio eran, como lo hemos dicho, cómo construyen y perciben el territorio las poblaciones amazónicas. Si se hubiera estudiado a los grupos de poder o la existencia de éstos en el interior de las comunidades nativas y cómo construyen su visión del territorio dentro de un contexto socio-económico específico, como el extractivo, hubiera implicado derrumbar todo el enfoque que se tenía sobre el territorio, abordado desde un criterio integrador, constituido por elementos animados, sagrados del mundo físico y espiritual.

- La noción de poder en las pequeñas sociedades.

La segunda razón que explicaría el poco interés dado al tema del poder, se vincula con la existencia de la idea predominante que se tenía, e incluso se tiene, sobre sociedades pequeñas, como las comunidades nativas. En los estudios antropológicos clásicos ha sido popular la idea que en las sociedades pequeñas (sean tribus, etnias) el poder es ausente.

El autor particularmente claro en esta posición es Pierre Clastres (2001:114,115). Cuando se refiere a la cuestión del poder en las sociedades primitivas, dice que en éstas el poder no existe, ni recae en el líder, pues estas sociedades serían indivisas, sin dominadores ni dominados. Más bien el poder sería inherente a la sociedad o al grupo al cual el jefe representa y del cual es portavoz. Esto significa, para Clastres, que el poder

¹⁹ Aunque en alguna parte de sus libros menciona el tema del poder, basada en el prestigio, éste no es de su interés.

no está separado de la sociedad; es decir, no hay un órgano de poder separado y la jefatura se instituiría exteriormente al ejercicio del poder.

El líder o jefe, desprovisto de poder, es un portavoz del grupo, no toma decisión solo sino partir de responder al deseo de la voluntad de la sociedad tribal. No tiene poder de mando, si bien su opinión es escuchada con mayor consideración. Esto mismo dice Harris (1993:23-27), para quien a cambio de su trabajo de “diplomacia exterior”, el líder recibe “prestigio”, el cual -según Clastres (2001, ibíd.)- erróneamente es confundido con poder.

Pero, ¿Por qué estas sociedades pequeñas no desean que haya un poder separado de la sociedad? Clastres (2001:115), lo explica argumentando que tienen un rechazo al deseo de poder. Esto sería una preocupación constante de estas sociedades. Es por eso que el jefe es vigilado, constantemente, para que no transforme el prestigio en poder.

Si bien el jefe gana prestigio a cambio de su trabajo como líder y, según Clastres (2001) esto no constituye poder; Bourdieu diría (1991:198), más bien, que éste prestigio constituye parte del poder simbólico del jefe. Puesto que en una sociedad precapitalista, donde las prácticas no es objeto de cuantificación, el capital simbólico (prestigio, reconocimiento, honor) forma parte del poder simbólico. Este constituiría la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no es reconocido.

Así, los jefes y cabecillas, cuando redistribuyen “riqueza” o bienes materiales, lo que hacen es redistribuir capital económico que se transforma en capital simbólico, obtenido por el reconocimiento que le dan sus seguidores o el grupo benefactor. Pues esta es la condición de su eficacia del capital económico, que solo actúa bajo la forma *eufemizada* del capital simbólico (Bourdieu 1991:216)

Un ejemplo más contemporáneo y actual son los festines organizados por personas que disponen de mayores recursos o capital económico, especialmente en sociedades andinas. En estos festines el organizador lo que hace es demostrar su poder mediante la mostración de un festín público. Según Bourdieu (ibíd.), en una sociedad precapitalista, la “riqueza material” que no encuentra “...su justificación `en sí misma´, es decir, en su

función económica o técnica, y que, en última instancia, puede ser totalmente inútiles, como los objetos intercambiados en numerosas economías arcaicas...” (1991:221), valen como instrumento de demostración del poder mediante la mostración. Así el gasto que implica realizar un festín representa un medio por lo que el poder se da a conocer y reconocer. Lo que se gana de esto es el prestigio; es decir, capital simbólico. Entonces la “riqueza material” y su redistribución (por ejemplo en un festín) es un medio de acumular poder simbólico, “*como poder para hacer reconocer el poder*” (Bourdieu, Ibíd.: 221)

Pero, qué pasa en sociedades pequeñas, como las comunidades nativas, insertas en actividades extractivas, donde las prácticas económicas son cuantificables mediante el dinero. Ciertamente el capital simbólico no deja de estar presente; pero, se agregaría una forma más de acumular poder a través del capital económico. En las comunidades nativas que se estudiará, el manejo de capital económico surge de la comercialización del oro en los mercados locales.

- Poder y representación territorial

Una primera aproximación al tema del poder, para nuestro caso de estudio, es la de entenderlo a partir del manejo del capital económico, que para Bourdieu es el más eficiente.

En el caso de la Comunidad Nativa San José de Karené, el manejo de capital económico surge a partir de la extracción y la comercialización del oro. Los que manejan el capital económico son personas y familias nativas que disponen de más medios económicos y tecnológicos para la extracción del oro (máquinas chupaderas valorizados cada una en S/.25,00.00), disponen trabajadores mineros, tienen acceso a servicios urbanos (como TV cable), entre otras cosas.

Considerados también como “*grandes mineros*”(Yonkimbet Tone), por algunos pobladores de la comunidad- caso de San José de Karene-, dispondrían, también, de capital simbólico, que forma parte de su poder simbólico, basado en el prestigio y reconocimiento como gran minero.

Entonces, en esta comunidad está presente el poder. El mismo Andrew Gray de forma general menciona que entre los Harakmbut “el deseo personal para el prestigio se concentra más en nociones de poder” (Gray 2002a). Es decir, el prestigio manifiesta alguna forma de poder.

Según Gray (ibíd.), el *wairi* es el hombre respetado, caballero, que difunde los frutos de su éxito; y, los *wandaknda* (bueno y excelente), es el que tiene “influencia en la comunidad” (Gray 2002a:183), porque su opinión es escuchado por el resto de los Harakmbut²⁰.

Todo esto forma parte del capital simbólico, visto por Gray (ibíd.) en el siglo pasado. No obstante, en el trabajo vamos a ver el poder en base al manejo del capital económico, ya que es más visible en la comunidad estudiada.

Los grupos de nativos que tienen poder económico, manifiestan su representación del territorio como un espacio de extracción de recursos.

Cuando se habla de representación territorial se la pueda confundir con formas de representación política del territorio. Esta no es la definición que la daremos, es decir en el sentido político.

Por el prefijo “re”, re-presentación es una presentación de nuevo en un tiempo y espacio determinado; y presentación es presentar, mostrar, exhibir algo ante el *otro*. En este sentido, algo que se había presentado o que fue objeto de presentación- para nuestro caso el territorio- se vuelve a presentar ante el *otro*.

Ese algo inicialmente pudo haber sido presentado de una forma diferente ante el *otro*, y al ser objeto de nueva presentación (es decir *representado*) puede mostrarse de manera distinta, con un significado diferente o nuevo. Esto es porque se realiza en un contexto temporal y espacial diferente.

²⁰ Por su parte los *Wanamba* son los que no tendrían influencia o posición social en la comunidad, al ser un hombre pobre.

Con esto quiero decir que el territorio, objeto de representación, puede cambiar de significado en un contexto temporal diferente. Tal como lo planteamos a modo de hipótesis, actualmente puede ser representado como un área de extracción de recursos, aunque en años anteriores como un espacio sagrado.

Estos cambios de significados pueden ser elaborados por el mismo grupo social en diversos contextos. Al ser cambiados de significados o redefinidos el objeto de la representación – para nuestro caso el territorio- por la misma sociedad, podríamos definir la representación territorial como la construcción social de visiones y significados que la sociedad tiene del territorio, en el cual reside.

Esta representación que se tiene del territorio podría manifestarse por medio del discurso. Al mismo tiempo estos discursos producirían determinadas formas de representación territorial o ayudarían a la producción del mismo en los grupos sociales. Es decir, la representación también puede ser concebida como producto discursivo.

CAPITULO II

ACTORES Y ECONOMIA EN UNA REGIÓN EN EFERVECENCIA SOCIAL

2.1 Los múltiples actores de la gobernanza territorial en Madre de Dios.

En la región sobresalen diferentes actores tanto locales como nacionales, con diferentes espacios de poder. Ellos ejercen influencia en la gobernanza territorial de la región, con discursos, lógicas, visiones del territorio, y reglas de uso de los recursos naturales, que en muchos casos se superponen y entran en conflicto con las lógicas y reglas de las propias comunidades nativas.

En esta región se puede distinguir varios actores como son:

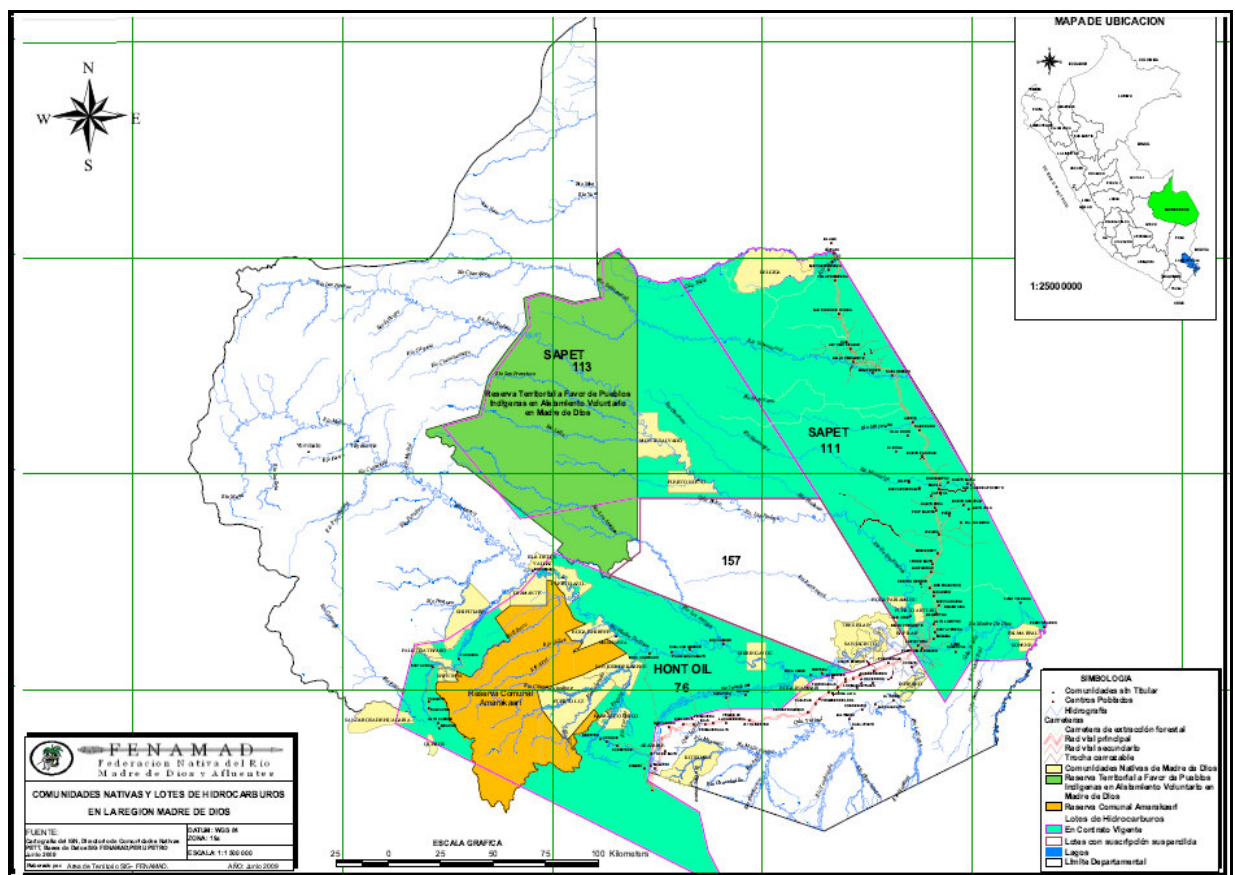
1) *El Estado*. Para quien el territorio amazónico es considerado una fuente de riqueza de materia prima y de generación de utilidades económicas, por el concepto de canon. La Constitución Política del Perú de 1993 señala que los recursos del subsuelo le pertenecen al Estado Peruano. Sin embargo, existe una superposición de los derechos del Estado, en desmedro de los derechos territoriales de los pueblos amazónicos (Urteaga 2001). De esta manera, al tener un derecho supremo sobre los recursos del territorio nacional, el Estado peruano puede otorgar concesiones mineras, forestales y de hidrocarburos en el territorio amazónico, originando en muchos casos una superposición de derechos en territorios de comunidades nativas tituladas y en áreas reservadas para la conservación.

En Madre de Dios, el Estado peruano, además de las forestales, ha concedido lotes petroleros desde el año 1967, en el que realiza actividades extractivas la empresa Shell e International Petroleum Company (Iviche, 2003). En 1996 el Estado peruano autorizó al consorcio conformado por Mobil Oil Corporation, Exxon y Elf Aquitaine para explorar y explotar petróleo en los lotes 77 y 78, que abarcaban territorios de varias comunidades nativas, de pueblos indígenas no contactados, Parques Nacionales y lo que es hoy la Reserva Comunal Amarakaeri (Iviche, 2003). Asimismo en el año 2006, como en los demás casos sin consultar a los nativos, concede el lote 76 a la empresa Hunt Oil, el

cual se superponía a la Reserva Comunal Amaraakaeri (RCA) y 16 comunidades nativas tituladas del pueblo Yine, Matsigenka y Harakmbut.

Asimismo, hasta antes del año 2010, fecha en que mediante D.U. N° 012-2010 se declara como zona de exclusión minera a los territorios de comunidades nativas y zonas de amortiguamiento de la RCA, el Estado peruano otorgó varias concesiones mineras, que hasta la fecha tienen vigencia, en tierras pertenecientes a varias comunidades nativas, como las de San José y Puerto Luz.

Mapa N° 1: La región Madre de Dios, lotes petroleros y comunidades nativas.



Fuente: FENAMAD, 2009. Facilitado en agosto del 2013.

Así el Estado, a nivel regional, imponiendo su propia regla, de forma indirecta origina conflictos entre concesionarios mineros y comunidades nativas, al superponer derechos

mineros en el territorio de CNs declaradas como áreas de exclusión minera por estar dentro de zonas de amortiguamiento de zonas reservadas.

A inicios del año 2011 el Gobierno Regional de Madre de Dios firmó un compromiso denominado histórico con los “pueblos indígenas”, representados por la FENAMAD²¹. Este compromiso considerado histórico afianzaba las relaciones entre gobierno regional y comunidades²², relación que ha sido de tipo asistencialista de parte del primero hacia los segundos. Esto mismo sucede con el gobierno local, en específico la Municipalidad Distrital de Boca Colorado, que como muestra de su presencia en comunidades nativas, ofrece apoyos en servicios de alcantarillado y obras de infraestructura.

2) *Empresas extractivas y colonos mineros con y sin concesión minera.* En la región hay varias empresas realizando diferentes actividades extractivas. Sin embargo los colonos con y sin concesión minera, en su mayoría inmigrantes del área andina, ejercen presión, desde hace varios años, sobre los recursos del territorio de las CNs estudiadas. Muchos de estos colonos mineros están asociados a Federación Minera de Madre de Dios (FEDEMIN), la cual representa, ante el Estado, a los pequeños mineros de ésta región.

3) *ONGs.* Algunos, como es el caso de la Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica (ACCA) han trabajado proyectos de conservación y de producción de castañas en territorios de CNs del bajo Madre de Dios, muy cercanos a la ciudad de Puerto Maldonado. Sin embargo, en las CNs de estudio actualmente no existe la presencia de alguna ONGs desarrollando algún tipo de proyecto.

4) *Comunidades nativas.* Los pueblos nativos, al estar amparados por la ley nacional e internacional (como el convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas), tienen derechos sobre el territorio y sus recursos que tradicionalmente usaban. Muchas veces este reconocimiento del derecho al

²¹ El contenido de este compromiso entre otras cosas son pedidos de la federación nativa al Gobierno Regional de Madre de Dios, como la creación de una Gerencia Regional de los Pueblos Indígenas dentro de éste gobierno, si bien ya existía la subgerencia de Participación Ciudadana y Comunidades Nativas dentro de la Gerencia Regional de Desarrollo Social.

²² Se esperaba que con este compromiso las comunidades nativas se beneficiarían con obras públicas, pero esta relación tuvo su punto de quiebre para el caso de la CN San José, cuando el Gobierno Regional intentó categorizarla a Centro Poblado. Muchos profesionales nativos Harakmbut que trabajaban en este gobierno fueron considerados de traidores por la iniciativa de categorización.

uso de los recursos superficiales, es confundido con el derecho al uso de los recursos del subsuelo, de propiedad del Estado.

En la CN San José y Puerto Luz, frente a la presión de sus recursos por los colonos han creado sus propias reglas de la gobernanza, negociando con estos actores, incorporándolos como *invitados* en la extracción del oro. En el año 2002 Puerto Luz firmó un convenio de cooperación con la empresa Hunt Oil que viene realizando la perforación de 8 pozos exploratorios dentro del lote 76; en el año 2011, San José fue categorizada a Centro Poblado por el Gobierno Regional de Madre de Dios, con la cual perdía la categoría de CN y pasaba a ser administrada por la Municipalidad Distrital de Boca Colorado.

Esta categorización que luego fue anulada por el mismo Gobierno Regional de Madre de Dios, se realizó -según los funcionarios del gobierno regional- con el fin de ejecutar obras públicas (plaza de arma y servicios de alcantarillado). No obstante, se podría afirmar que más bien se hizo para dar facilidades a los trabajos de las empresas petroleras; en específico a las labores de exploración sísmica de la empresa Hunt Oil, que en el 2006 adquiere del Estado Peruano el lote 76, el cual abarca gran parte del territorio de la Reserva Comunal Amarakaeri y de los territorios de varias comunidades nativas tituladas, como son los de San José y Puerto Luz.

5) *Federación Nativa*. Las comunidades nativas están representadas por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), la que muchas veces es percibida por algunas CNs como un ente ajeno a sus realidades.

En diciembre del año 2012, la FENAMAD exigió al gobierno central elaborar una Zonificación Económica Ecológica en los territorios de comunidades nativas, en la que se destine el 15% de sus territorios al desarrollo de la actividad minera, siendo ellos mismos los concesionarios; también le exigió un régimen especial de formalización para la regulación de la actividad minera en sus territorios.

Asimismo en el año 2011 firmó un compromiso histórico con el Gobierno Regional de Madre de Dios.

2.7 Frentes económicos de la región.

En Madre de Dios existen tres *frentes* económicos²³: (1) El frente agropecuario, que incluye a la agricultura migratoria y a la ganadería extensiva, localizadas en torno a las carreteras y las principales vías fluviales; (2) El frente de conservación, conformado por el conjunto de áreas naturales protegidas y territorios poco alterados. Es por esto que Madre de Dios se caracteriza por su gran biodiversidad y por ser un área donde se encuentra varias de las más importantes áreas naturales protegidas del país. Entre ellas están el Parque Nacional del Manu, la Reserva Nacional de Tambopata, el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, una parte del Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Comunal Amarakaeri; y (3) El frente extractivo²⁴, conformado por las actividades de explotación aurífera y petrolera, extracción maderera así como castañas y otros productos forestales no maderables. Este frente tiene más dinámica en Madre de Dios, con énfasis en la minería de pequeña escala o artesanal, pues genera más trabajos e ingresos a las familias de la región.

Según Mosquera y otros:

“La colonización de Madre de Dios ha seguido un impulso extractivista a lo largo de toda su historia republicana, convirtiéndose la minería en la actividad económica principal desde 1930. Alrededor de ella se han desarrollado poblaciones y diversas actividades productivas de bienes y servicios, así como una incipiente administración de servicios públicos configurando claramente un eje de desarrollo económico asentado en la zona sur del departamento” (2009:121).

El frente extractivo que se refiere este estudio, es la actividad minera artesanal desarrollada en yacimientos donde la minería convencional no es necesariamente

²³ Al hablar de *frente* se lo entiende como “... la forma como es que la economía de mercado se hace presente en una determinada área, originalmente no vinculada a su esfera” (Santos, 1991:229). Según Santos habría dos frentes, los productivos que “... tienden a fijar la población en el lugar creando fronteras demográficas más estables.” (*Ibid.*: 251); y los extractivos, estrechamente asociados a los ciclos de extracción de determinado recurso (cascarilla, caucho, mineral, madera, petróleo), tienen dificultad para fijar una población de modo estable en un territorio.

²⁴ Según lo da a entender García (2007), tanto el frente extractivo como el agropecuario o productivo, serían comunes en la amazonia peruana, el uno asociado a los ciclos extractivos del caucho, madera y petróleo, y el otro a los procesos de colonización agropecuaria.

rentable o viable. Utiliza tecnologías sencillas que reflejan el gran potencial de esta actividad para la generación de empleo, reducción de la pobreza y obtención de divisas e ingresos fiscales para el país. Al ser una actividad informal, carece de organización empresarial.

Por lo general, los mineros artesanales ocupan ilegalmente zonas de concesiones mineras o realizan la actividad minera sin cumplir con las exigencias que la ley exige, como realizar una Declaración de Impacto Ambiental (DIA) y un Estudio de Impacto Ambiental (EIA). Aunque en muchos casos los mineros artesanales han sido los primeros en explotar algunas zonas auríferas, su desconocimiento respecto a los procedimientos legales para obtener una concesión, ha permitido que terceras personas obtengan derechos de explotación minera sobre su área. Los conflictos entre propietarios legítimos y explotadores informales es una característica recurrente en varias áreas mineras.

Los mineros artesanales no cumplen con las obligaciones de ley, y es un hecho que buena parte de las comunidades dedicadas a la minería artesanal desarrollan esta actividad de manera informal, ya sea por falta de información básica necesaria para iniciar el proceso de formalización, o por lo engorroso que puede resultar dicho trámite²⁵.

Según las estimaciones de algunos estudios, la producción de oro de la minería artesanal y pequeña minería de Madre de Dios llegó en el año 2007 a 16,502 Kilogramos de oro fino. Este nivel de producción, pone a la minería de Madre de Dios, tomada como conjunto, ligeramente por encima de la mina de oro Pierina que produjo 16,175 Kilos de oro en el mismo año, y la ubica en el tercer lugar del ranking de empresas productoras de oro del país, sólo después de las empresas mineras de gran escala, como Barrick (con 49,949 Kg) y Yanacocha (con 48,633 Kg) (Mosquera, 2009:106)

Según los trabajos de Mosquera y otros (2009), al observar las cifras de producción anual entre los años 1995 y 2007, se aprecia una sostenida tendencia de incremento de la

²⁵ Esperemos que con el Plan de Formalización de la minería artesanal en comunidades nativas, dada por el Gobierno Regional de Madre de Dios en el año 2012, las comunidades nativas formalicen su actividad.

producción de oro en la región²⁶, que pasó de 9,600 a 16,502 kilos en este período. Esta tendencia se vio afectada sólo ligeramente por la fuerte caída del precio del oro del año 1997 y 2001, para recuperarse e intensificarse con el ciclo de buenos precios iniciado en 2002. Este ciclo de precios altos del oro se mantendría a pesar de la crisis económica mundial desatada en octubre del 2008, que provocó la caída del precio de los metales, excepto el oro.

Grafico N°1: Madre de Dios: Producción de principales productos. Año 2009.

MADRE DE DIOS: PRODUCCIÓN DE PRINCIPALES PRODUCTOS, 2009			
RANKING EN LA PRODUCCIÓN NACIONAL	PRODUCTO	TOTAL	PART. % RESPECTO A LA PRODUCCIÓN NACIONAL
3°	ORO (Miles Oz. finas)	556	9,5
6°	COCO (t)	488	2,2
7°	LIMA (t)	435	4,1
10°	MANDARINA (t)	419	0,3
12°	PAPAYA (t)	1 565	0,9
13°	CARNE DE AVE (t)	2 913	0,3
13°	ARROZ CÁSCARA (t)	6 810	0,2
14°	PLÁTANO (t)	10 611	0,6
15°	MAÍZ AMARILLO DURO (t)	9 360	0,7
15°	YUCA (t)	8 277	0,7

(Oz.) Onza
(t) Tonelada.

El departamento de Madre de Dios, durante el año 2009 fue el tercer productor, a nivel nacional, de oro, sexto de coco, séptimo de lima, décimo de mandarina, décimo segundo de papaya, décimo tercero de carne de ave y de arroz cáscara, décimo cuarto de plátano. Asimismo décimo quinto productor de maíz amarillo duro y yuca a nivel nacional.

Fuente: INEI, 2010

Como se indica en el cuadro del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), en el año 2009 Madre de Dios pasa a ser el tercer productor de oro a nivel nacional, sexto en coco, séptimo en lima, décimo en mandarina, decimotercero en papaya y carne de ave. Esto significa que la región tiene mucho potencial económico, que bien podría ser una alternativa a la extracción minera. Este potencial económico, tal como se puede

²⁶ La producción está claramente liderada por la zona de Huepetuhe que genera actualmente alrededor del 63% de todo el oro extraído por el departamento. Esta participación llegó al 79% en 1997, año en que se registró el mayor número de cargadores frontales en la zona (468). Bastante atrás le siguen las zonas de Made de Dios con el 16%, Puquiri-Colorado con el 9%, Inambari con el 8% y Malinowski con el 3%.

deducir del cuadro anterior, está basado en la agricultura, sobre todo desarrollada en fundos agrícolas, ubicados cerca o a las márgenes de la carretera interoceánica.

2.3 La inmigración de colonos en la región.

El frente de extracción de recursos mineros, específicamente el oro, se ha convertido, desde muchos años atrás, en una actividad que atrajo a muchos inmigrantes especialmente de la zona sur andina del Perú (Puno, Cusco, Arequipa, y Abancay). Esta inmigración de los andes a la selva se da por factores laborales, al no haber fuentes de trabajo en la tierra de origen del inmigrante, escasez de tierras o sequías, entre otros.

Según Glave y Pinedo (1997), los puneños que llegan a casi todas las cuencas donde se extrae el oro, como el Inambari y Tambopata, lo hacen por *“la creciente presión demográfica sobre los recursos del altiplano, especialmente la tierra, los cada vez más devaluados precios de los productos agropecuarios, y la escasez de oportunidades laborales extraagrícolas...”* (p. 25). Ante esta situación, la minería aurífera en la selva baja y alta se convierte en la alternativa de miles de campesinos pobres, que llegan a la selva de Madre de Dios por su relativa cercanía, habiendo medios de transportes y una red vial que agilizan la migración.

Según Chicchon y otros (1997:580), existen factores de expulsión del migrante en el lugar de origen; y, factores de atracción que son la existencia de tierras, demanda laboral y recursos naturales en la selva.

La inmigración de los andes a la selva no es reciente, se remonta incluso a periodos precolombinos, donde los pobladores controlaban diferentes pisos ecológicos, con la finalidad de complementar su dieta alimenticia.

Actualmente, también, para muchos emigrantes andinos ir a la selva es una estrategia para reproducir sus instituciones y lógica cultural de la zona andina, a donde regresan en periodos de siembra y cosecha (Chicchon y otros, 1997:580-583)

Madre de Dios es una región con baja densidad poblacional²⁷ y con bajos índices de pobreza²⁸. Pero, con crecimiento significativo de población urbana y rural, por ser un receptor de poblaciones inmigrantes, especialmente de las zonas altoandinas.

Madre de Dios tenía, según el censo del 2007, una población de 109.555 habitantes. De este total, el 18,65 % (20, 437 pobladores) de la población era inmigrante. Tal como se observa en el cuadro, para el año 2007 los principales flujos de origen de los inmigrantes hacia Madre de Dios provenían, respectivamente, de los departamentos de Cusco (70,87 %) y Lima (17,17%), seguidos de Puno, Arequipa, Apurímac, Ucayali, San Martín, La Libertad y Junín. Estos porcentajes son superiores a lo registrado en el año 1993, en donde el 58,6% y el 5,6% de los inmigrantes son de Cusco y Lima.

Cuadro N° 1: Población inmigrante en el departamento de Madre de Dios

Año	Total de población inmigrante	%	Lugar de procedencia (%)
1981	13,900	47,34	Cusco, Abancay y Puno
1993	29, 355	43,80	Cusco (58,6%), Puno (12,1%), Apurímac (7,9%), Lima y Callao (5,6%) y Arequipa (5,6%).
2007	20, 437	18,65	Cusco (70,87%), Lima (17,17%) Puno, Arequipa, Ucayali, San Martín, La Libertad y Junín.

Fuente: INEI, censos de 1981, 1993, y 2007.

Elaboración propia.

La recepción de inmigrantes se da desde varios años atrás. Como se puede ver en el cuadro precedente, en el año 1981 la región de Madre de Dios recibe una población de 13, 900 inmigrantes en su mayoría andinos (Cusco, Abancay y puno); en el año 1993 esta población asciende a 29, 355 inmigrantes. Así entre 1981 y 1993, la población inmigrante total se incrementa en 15,331 personas. En 1993 considerando solo la

²⁷ La densidad poblacional del departamento era de 1,2 hab/km2. *Primeros resultados. Perú: crecimiento y distribución de la población, 2007.*

²⁸ Según los niveles de pobreza de la Encuesta Nacional de Hogares - ENAHO 2007-, el departamento de Madre de Dios ha disminuido sus niveles de pobreza, al haber registrado para ese año 27,1% de pobres en comparación con los altos niveles de pobreza observados en el mismo año a nivel nacional (39,3%). Esto se puede explicar por el incremento en la región de actividades como la minería, la extracción maderable y no maderable (castañas) y el turismo.

migración interna del departamento de Madre de Dios (29,355 personas), 17,190 personas (el 58,6%) había nacido en Cusco, seguido de Puno con 3,546 (12,1%), Apurímac con 2,323 (7,9%), Lima y Callao con 1,651 (5,6%) y Arequipa con 1,640 (5,6%), departamentos que en conjunto representan el 89,8% del total de inmigrantes internos.

La llegada de una población inmigrante al ámbito amazónico, crea una serie de necesidades sociales básicas, los cuales no pueden ser cubiertos en el corto plazo. Así el distrito de Madre de Dios, a donde pertenece la comunidad San José de Kerené, en el 2007 tiene 9, 404 habitantes, de 8340 viviendas con ocupantes, solo el 11.6 % de sus habitantes disponen de una red pública de agua dentro de sus viviendas, el 1.9% se abastecen del agua de un pilón público, el 0.1 % de camiones cisternas, el resto de acequias o pozos. De este mismo total de viviendas, el 1.7% tienen red de desagüe, frente al 98.2 % que no lo tiene, el 71.3 % no tiene alumbrado eléctrico, el 28.6% sí. De 8164 pobladores de 3 años a más de edad, 2676 aprendieron a hablar el quechua, seguido del Aymará (136 personas), y otras lenguas (INEI, 2007).

Además la presión sobre el recurso natural es una consecuencia de esta inmigración. La alta concentración demográfica en zonas de topografía abrupta y escasa oferta de suelos aptos para la agricultura, determinó que mucha gente estableciera sus chacras sobre empinadas laderas, presionando los recursos naturales de la selva. Pues la inmigración de colonos a la selva produce un gran deterioro al medio ambiente, por el mal uso de los suelos por parte de una población que no tiene conocimiento ni experiencia para manejarlos. Y, para Chicchon y otros (1997), los andinos al llegar a la selva van con la idea que el monte es un área de “libre disponibilidad” y habría que transformarlo, pues los consideran como un mundo peligroso, “al cual hay que transformar en un ambiente conocido” (p. 557).

Para el caso de San José de Karené se puede decir que hay una inmigración estacional, esporádica, recibiendo o llegando trabajadores andinos provenientes de Cusco, Abancay, Arequipa, Ayacucho y Puno. Estacional, en el sentido que estos trabajadores permanecen en la comunidad por un cierto período, y luego van a otra, por eso también

se los llaman “mochileros”. Cuando el colono es un patrón, entonces el período de estadía es más largo.

2.4 Grupos nativos y actividad económica

En Madre de Dios existen varias comunidades nativas pertenecientes a cuatro familias lingüísticas: Arawak, Pano, Takana y Harakmbut.

Así tenemos a los Sonene, una de las cuatro etnias pertenecientes a la familia lingüística Takana, ubicados en la parte baja del Madre de Dios, y cerca de la ciudad de Puerto Maldonado; a los Matsigenka y Yine, pertenecientes a la familia lingüística Arawak, ubicados en el alto Madre de Dios, algunos dispersos en el Parque Nacional Manu (para el caso de los Matsigenka); a los shipibo, perteneciente a la familia lingüística Pano; a los Inka, cuyo idioma es el kichwa runa, de la familia lingüística quechua; y a los Arakmbut, Arasaeri, y otros, todos los cuales hablan el idioma harakmbut.

Estos grupos étnicos, agrupados en comunidades nativas, se dedican a diversas actividades. Por ejemplo algunos se dedican a la recolección de castaña, y otros, como los Shipibos, además de la agricultura, tienen a la actividad artesanal como una actividad económica alternativa generadora de ingresos económicos. Sobre todo son comunidades nativas del bajo Madre de Dios, ubicados cerca de la ciudad de Puerto Maldonado. Esta cercanía es la que les permiten tener mayor dinamismo con el mercado urbano regional, y según, algunos representantes de ONGS que desarrollan proyectos en algunas de estas comunidades nativas, son las menos tradicionales y hasta casi están perdiendo su idioma nativo.

Otros como, los Matsiguengas del Parque Nacional Manu, han optado por la actividad turística promovido por proyectos financiados por la cooperación internacional (Shepard & Izquierdo, 2003:123)

En cambio, otros grupos étnicos, sobre todos los pertenecientes a la familia lingüística Harakmbut, se dedican a la actividad minera artesanal de modo informal. Según el cuadro de comunidades nativas de la Subgerencia de Participación Ciudadana y Comunidades Nativas de la Gerencia Regional de Desarrollo Social del Gobierno

Regional de Madre de Dios, son 10 comunidades nativas insertas a la actividad minera, entre ellas sobresalen varias Shipibos, Inkas y sobre todo comunidades pertenecientes a la familia lingüística Harakmbut.

Todas estas comunidades nativas insertas a la actividad minera, tal como se muestra en el siguiente cuadro, han sido afectadas por la actividad minera. Sobre todo en lo que se refiere al aspecto ambiental que incluye deforestación de los bosques y contaminación de los ríos, la cual ha ocasionado problemas de salud en los pobladores nativos. Estos problemas se agravan más cuando ellos manipulan el mercurio sin el debido uso de equipos de seguridad y sanidad. Así en las comunidades Nativas San José y Puerto Luz, según refieren algunos nativos, habrían personas con enfermedades de la piel y afecciones pulmonares, problemas del corazón, entre otros.

Cuadro N° 2: Comunidades Nativas y grupos étnicos en Madre de Dios

N°	Comunidad Nativa	Título	Grupo étnico	Idioma	Familia lingüística	Distrito	Provincia	Población	Actividad
1	Arasaeri o Villa Santiago	Sí	Arasaeri	Harakmbut	--	Hueypethue Inambari	Manú Tambopata	60	Minería
2	Alerta	--	Inka	Kishwa Runa	Quechua	---	---	---	---
3	Barranco Chico	Sí	Arakmbut	Harakmbut	---	Hueypetuhe	Manú	200	Minería
4	Bélgica	Sí	Yine	Yine	Arawak	Iñapari	Tahuamanu	52	Extracción forestal
5	Boca Inambari	Sí	Arakmbut	Harakmbut	--	Laberinto	Tambopata	86	Minería
6	Boca Ishiri	Sí	Kisambeari	Harakmbut	---	Madre de Dios	Manú	45	Extracción forestal
7	Boca Pariamanu	Sí	Arahuaca	Amahuaca	Pano	Tambopata	Tambopata	85	Castaña-agricultura
8	Diamante	Sí	Yine	Yine	Arawak	Fitzcarrald	Manú	383	Extracción forestal-Turismo
9	El Pilar	Sí	Shipibo-conibo Sonene Matsiguenga	Shipibo Ese'Eja Matsiguenga	Pano Takana Arawak	Tambopata	Tambopata	66	Castaña-minería
10	Infierno	Sí	Bahuaja	Ese'Eja	Takana	Tambopata	Tambopata	345	Turismo
11	Isla de los Valles	Sí	Yines	Yines	Arawak	Fitzcarrald	Manú	94	Extracción forestal
12	Kotsimba	Sí	Pukirieri	Harakmbut	---	Inambari	Tambopata	105	Extracción forestal
13	Masenawa	No**	---	Harakmbut	---	Madre de Dios	Manú	72	Agricultura
14	Monte Salvado	Sí	Yine	Yine	Arawak	Tambopata	Tambopata	93	Extracción forestal
15	Palma Real	Sí	Sonene	Ese'Eja	Takana	Tambopata	Tambopata	320	Extracción maderera, castaña y pesca
16	Palotoa	Sí	Matsiguengka	Matsiguengka	Arawak	Manú	Manú	80	Turismo

17	Puerto Arturo	Sí	Inka	Kichwa Runa	Quechua	Las Piedras	Tambopata	212	Minería
18	Puerto Azul	No**	---	Harakmbut	---	Fitzcarrald	Manú	85	Extracción forestal, turismo
19	Puerto Luz	Sí	Arakmbut	Harakmbut		Huaypetuhe	Manú	450	Minería
20	Puerto Nuevo	No**	Yine	Yine	Arawak	Tambopata	Tambopata	80	Agricultura
21	Queros*	Sí	Wachipaeri	Harakmbut		Kosñipata	Paucartambo	48	Turismo
22	San Jacinto	Sí	Shipibo-conibo	Shipibo-conibo	Pano	Tambopata	Tambopata	135	Minería
23	San José de Karene	Sí	Arakmbut	Harakmbut	---	Madre de Dios	Manú	230	Minería
24	Santa Rosa de Huacaria*	Sí	Wachipaeri	Harakmbut	----	Kosñipata	Paucartambo	81	Turismo
25	Shintuya	Sí	Toyeri Arakmbut Wachipaeri	Harakmbut	----	Manú	Manú	250	Turismo
26	Shipetiare	Sí	Matsiguengka	Matsiguenka	Arawak	Manú	Manú	150	Extracción forestal, turismo
27	Shiringayoc	Sí	Matsiguengka y Shipibo	Matsiguenka y Shipibo	Arawak y Pano	Inambari	Tambopata	76	Minería
28	Sonene	Sí	Sonene	Ese'Eja	Takana	Tambopata	Tambopata	105	Pesca
29	Tayakome	No	Matsiguenka	Matsiguengka	Arawak	Fitzcarrald	Manú	175	Turismo-pesca
30	Tres Islas	Sí	Shipibo	Shipibo	Pano	Laberitno Tambopata	Tambopata	320	Minería
31	Yomibato	No	Matsiguengka	Matsiguengka	Arawak	Fitzcarrald	Manú	400	Turismo
32	Tipishka	No	Yine	Yine	Arawak	Tambopata	Tambopata	35	Agricultura
33	Santa Teresita	No	Yine	Yine	Arawak	Tambopata	Tambopata	30	Agricultura

Fuente: Elaboración propia, en base a datos proporcionados por la Sub Gerencia de Participación Ciudadana y Comunidades Nativas de la Gerencia Regional de Desarrollo Social del Gobierno Regional de Madre de Dios (2012), FENAMAD (2012) y los trabajos de Thomas Moore (2003: 59).

*Las CCNN Queros y Santa Rosa de Huacaria están ubicados en la provincia de Paucartambo del departamento del Cusco.

**Las demás comunidades no tituladas solo tienen el reconocimiento del Estado.

Además de estos grupos étnicos agrupados en diferentes comunidades nativas, en la región existen pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario y en contacto inicial que habitan territorios ubicados por el curso medio y alto de los ríos Manu, Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Acre, Yaco y Chandless, en la parte nor-occidental de la región de Madre de Dios. Estos pueblos indígenas están protegidos por el Estado Peruano, quien por Resolución Ministerial N° 427-2002-AG, creó la Reserva Territorial a favor de los Pueblos indígenas en Aislamiento Voluntario, con una extensión de 829,

941 Has, donde se han encontrado grupos en aislamiento voluntario, como los Masho Piro (por la cuenca de los Ríos Manu y los Amigos, Las Piedras y Afluentes), Matsiguenka y posibles Yoras y Amahuaca (Donaldo Pinedo, basado en Huertas, 2002: 167-171)

2.5 Descripción del grupo Harakmbut.

Según Gray (2002a), los Harakmbut, conocidos también como Amarakeri²⁹ (*guerreros*), están divididos en siete subgrupos étnicos, uno de los cuales es el Arakmbut del que nos ocuparemos en la presente investigación, además de los Wachipaeri, Arasaeri, Sapiteri, Pukirieri, Kisanbaeri y Toyeri.

Los Harakmbut como grupo mayor ocupaban el territorio de la parte alta de Madre de Dios. Esto comprendía las tierras y bosques hacia el oeste del río Inambari (actual provincia del Manu), comprendiendo el río Madre de Dios y sus afluentes izquierdos – Isiriwe (Chilive); Mberohue (Blanco), Karené (Colorado), Pukiri, Caichihue y Huepetuhe. Según la Zonificación Ecológica Económica realizada por el Gobierno Regional de Madre de Dios (2010), por esta zona alta de Madre de Dios se han encontrado hachas de piedra junto con hachas de hierro de los Incas, quienes no dominaron ni conquistaron a los Harakmbut³⁰.

Asimismo, desde tiempos prehispánicos los Harakmbut estaban vinculados con otros pueblos. Según Gray (2002a), los incas se relacionaban con los Harakmbut a través del comercio. Este contacto se confirmaría con el mito de los Arakmbut que se refieren al dueño del bosque como Manco (nombre inca). Según el mismo autor en la época colonial si bien las cabeceras del Madre de Dios era importante por su producción de hoja de coca, hubo pocos intentos de penetrarla hasta el S. XIX, donde se produce un ataque devastador por la actividad del caucho, bajo la figura de Carlos Fermín Fitzcarrald y Nicolás Suárez, quienes se peleaban por la ruta comercial hasta Iquitos.

²⁹ Amarakeri, es una denominación externa, al parecer impuesta por los caucheros presentes también en Madre de Dios, en el siglo pasado. Hace alusión a la condición de guerrero.

³⁰ Los Harakmbut habrían obtenido estas hachas incas de los habitantes andinos a través de trueques y relaciones de intercambio.

Como otros grupos amazónicos, los Harakmbut soportaron el embate del proceso colonizador cauchero del siglo XX. Varios subgrupos Harakmbut, como los Toyeri, fueron exterminados por los caucheros, quienes realizaban correrías para reunir mano de obra indígena, hombres, mujeres y niños, en condiciones de esclavitud. Este hecho acarrió la severa disminución demográfica de los grupos nativos de Madre de Dios (Gobierno Regional de Madre de Dios, 2009). Otro factor importante para la disminución demográfica fue las enfermedades, como la gripe, la tos y la viruela, traídas por los caucheros y por las personas de la sociedad occidental (Gobierno Regional de Madre de Dios 2009:33).

A mediados del siglo XX, los Harakmbut fueron reducidos a núcleos sociales a través de misiones de las órdenes religiosas dominicas. En 1902 los misioneros dominicos entran a Madre de Dios, trabajaron primero con los Machiguenga y después con los Ese ´ eja. Según Gray (Ibíd.), los primeros Harakmbut contactados por los dominicos fueron los Wachipaeri, quienes vivían en la cabecera del Madre de Dios y por el contacto sufrieron de muchas enfermedades, teniendo muchas bajas demográficas. En 1940 los dominicos hacen contacto con los Sapiteri y los Pukirieri.

Fotografía N° 1: En el medio el padre José Aldamis Apactone en su misión de evangelizar a los Harakmbut.



Fuente: Exposición fotográfica del Gobierno Regional de Madre de Dios. Año agosto del 2012.

2.6 La Comunidad Nativa San José de Karené.

2.6.1 Ubicación e historia.

La CN San José de Karene, titulada en el año 1986 con 23, 750.00 hectáreas de territorio, se ubica en el borde derecho del río Karené, distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, departamento de Madre de Dios. Limita con la Comunidad Nativa Puerto Luz.

Los ancestros de los actuales nativos de San José y Puerto Luz fueron contactados en 1950 por el padre José Álvarez (religioso dominico), una de las figuras más sobresaliente en la evangelización del grupo Arakmbut. Este padre decide llevar a este grupo a la cabecera del Madre de Dios, agrupándolo en la misión de Shintuya, que congregaba a nativos de distintos orígenes étnicos, entre los cuales muchas veces se daban múltiples conflictos y venganzas realizadas mediante brujerías (Gray 2002a).

Además la concentración de variados nativos de diferentes grupos étnicos, provocó epidemias y mortandad. Todo esto hizo que el grupo Arakmbut abandonara la misión de Shintuya entre los años 1969 y 1974 (Gray 2002 a). Durante este período los Arakmbut formaron cinco comunidades (Shintuya, Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico y Boca Inambari), reconocidas por la Ley de Comunidades Nativas.

Fui así que por la década de 1970 se crea la Comunidad Nativa San José de Karené, titulada luego en el año 1986 con 23, 750.00 de hectáreas.

Esta comunidad se formó en un territorio nuevo, pues históricamente no había sido ocupado por los ancestros de los actuales nativos. Y lo peor es que el territorio nuevo, si bien fue reconocido por el Estado (de acuerdo a la Ley General de Comunidades Nativas), fue como una parcela, al igual que una isla comunal, delimitado por puntos geográficos. Esta parcelación del territorio Arakmbut es un hecho visible actualmente en Madre de Dios. Tal como se explicará en este trabajo.

Tal vez por esto todos los grupos Harakmbut, encabezado por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD, desde antes del año 1990, plantearon la iniciativa de crear la Reserva Comunal Amarakeri (RCA), con la finalidad que el Estado Peruano reconozca el territorio tradicional de los Harakmbut. Tras un largo proceso de espera, en el año 2002, el Estado Peruano reconoce oficialmente la RCA, cuya administración es compartida entre el Estado y el Ejecutor del Contrato de Administración –RCA-, compuesto por miembros de las comunidades nativas beneficiaras, entre las que están las Harakmbut, además de Yine Yamis y Matsiguenkas.

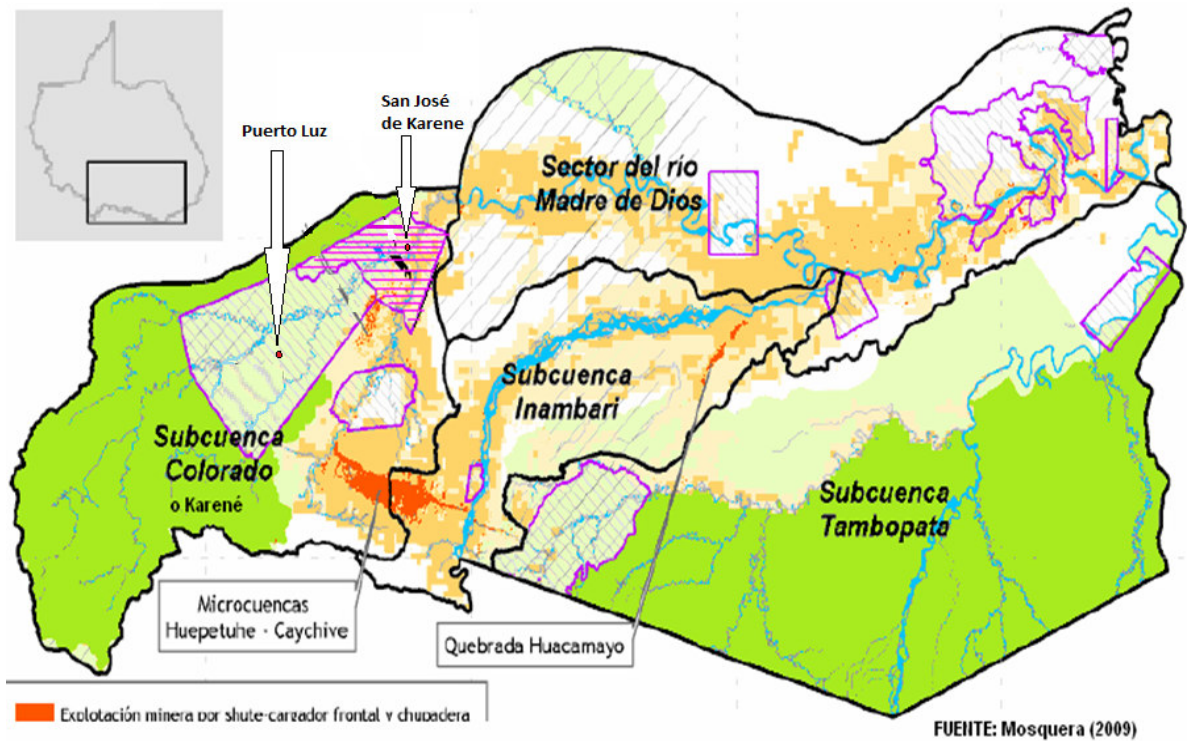
2.6.2 Organización política y social.

Está afiliada a la FENAMAD y al Consejo Harakmbut- Yine- Machiguenka (COHARYIMA). Sus habitantes hablan la lengua harakmbut (*gente*), perteneciente a la familia lingüística Harakmbut³¹, la cual es una fuente de identidad.

³¹ Base de Datos de Pueblos Indígenas y Originarios del Ministerio de Cultura del Perú, 2015.

Y la comunidad políticamente está organizado a través de una junta directiva comunal, presidido por un presidente comunal, quien es el encargado de representar a la comunidad ante el Estado e instituciones extracomunales.

Mapa N° 2: Ubicación de las Comunidades Nativas San José de Karené y Puerto Luz



Fuente: Mosquera, 2009.

En cuanto a la organización social, la Comunidad Nativa San José de Karené está compuesta por 5 clanes: *Indsikambo*, *yaromba*, *wandigpana*, *singperi* y *masenawa*. Asimismo se divide en dos mitades, que los mismos habitantes denominan, a veces, como *barrio rico* y *barrio pobre*, en alusión a que en el pasado algunas familias del primer barrio disponían de más medios de producción para extraer el oro. En tanto, Puerto Luz está compuesto por cuatro clanes³²

³² Estos son los mismos que existen en San José, excepto el *masenawa*.

Fotografía N° 2 y 3: Barrio “rico” (izquierda) y “pobre” (derecha) de la Comunidad Nativa San José de Karené.



Fuente: Fotografía tomadas por el autor (año 2011 y 2012). En la foto de la mano derecha se observa el local comunal de San José.

2.6.3 Población y actividad económica.

San José muestra un crecimiento poblacional inestable, en 1993 tenía 152 habitantes (90 varones y 62 mujeres), 380 en el año 2005 y 284 (128 mujeres y 156 hombres) en el 2011.

La comunidad no cuenta con servicios de agua y desagüe, solo de electricidad generada por un generador eléctrico comunal.

Tal como se puede ver en el cuadro de abajo, la población ha crecido desde el año 1993 hasta el 2005. Pero desde este año hasta el 2011 ha decrecido. Esto se podría explicar por el fenómeno de la emigración hacia las ciudades especialmente de la población joven.

Por otra parte, también se nota que la población femenina es inferior con respecto a la masculina. Esto se puede explicar por el tipo de residencia de los Arakmbut, caracterizado por tener una de tipo patrilocal, según la cual la esposa se va a vivir en la residencia del marido. Así muchas mujeres de San José, al entablar un lazo matrimonial, se van a vivir en la residencia del esposo perteneciente a otra comunidad Arakmbut, como Puerto Luz. Por ejemplo, Aquí se puede encontrar varias mujeres de San José casadas con nativos de Puerto Luz.

Cuadro N° 3: Población por sexo en San José de Karené

Año	San José de Karené		
	Población por sexo		Total
	Masculino	Femenino	
1993	90	62	152
2005	--	--	380
2011	156	128	284
2012	--	--	--

Fuente: INEI, Censo Estadístico de Centros Poblados, 1993, y conteo propio en colaboración con miembros de la junta directiva comunal de San José y Puerto Luz, realizado, respectivamente, en mayo del 2011 y agosto del 2012. El dato demográfico de San José del año 2005 se obtiene de Pedro Rey Fernández (2005) “Las Comunidades Nativas en el Alto Madre de Dios”. *Revista Estudios Amazónicos*, Año II, N° 3. Págs. 13 – 38.

Elaboración propia.

Como actividad económica tradicional los nativos practican la pesca y de forma temporal la agricultura, cultivando especies como la yuca, maíz, camote, y unas que otras plantas frutícolas, como papaya, plátano y naranjos. La caza es poco practicada porque los bosques están depredados por el intenso desarrollo de la actividad minera, esto origina que haya pocos lugares donde se pueda cazar.

La pesca se realiza en períodos de verano (julio-agosto) empleando barbasco y mallas en formas de bolsa; ésta actividad no es suficiente para cubrir la dieta alimenticia de los nativos, por la contaminación de los ríos a causa del mercurio empleado por los nativos

y colonos en la actividad minera³³. Esto significa que ésta actividad, aun así desarrollada por los nativos, está afectando y transformando las practicas económicas tradicionales de San José³⁴.

2.6.4 Actividad minera

Hasta la década del 40 todavía no había participación alguna y directa de los indígenas de la selva de Madre de Dios en la minería aurífera. Según Moore (1983), a partir de 1930, por estar el oro a un buen precio en el mercado internacional, la Inca Mining obtuvo concesiones mineras sobre una vasta región, abarcando la subcuenca Inambari desde arriba de la mina Santo Domingo hasta la boca del río Inambari. Según el mismo autor, en la mitad de la década del 30 el ingeniero sueco Sven Ericsson anuncia un proyecto de colonización en la zona del río Karené, y propuso un ataque contra los Harakmbut que la poblaban, utilizando bombas de gases lacrimógenas, además de una guardia militarizada.

En la década del 50, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) entraron al Karené. Estos misioneros se ganaron la confianza de los nativos dandoles regalos de medicinas occidentales y productos industriales (escopetas, machetes, frazadas de lanas) a cambio de oro y pieles. Fue así, según Moore, que estos productos se expandió por toda la zona y los Harakmbut empezaron a lavar oro y cazar animales para vender sus pieles, y así poder comprar los productos industriales.

Según Moore (Ibíd), desde los años 70 y 80 los indígenas de Madre de Dios y especialmente las comunidades nativas Amarakaeri, como San José de Kerené, Boca Inambari, entre otros, empiezan a insertarse en la minería aurífera. Estas comunidades incluso van a manejar sus propias áreas de explotación. Según Urteaga Patricia (2003) esto sería una estrategia de los nativos para no perder sus tierras al ser concedidas a terceros. Según ella, en 1978 indígenas Arakmbut de las Comunidades Nativas San José del Karené, Puerto Luz, Boca Inambari, el Pilar, Tres Islas y San Jacinto, se habían

³³ Sobre la contaminación de los ríos a causa de la minería informal, en las cuencas del Tambopata y Malinowski de la región Madre de Dios, véase el trabajo de Arriarán / Gómez (2008)

³⁴ Sobre las transformaciones en la identidad y prácticas económicas entre los nativos de San José, a partir de la actividad minera, ver Rodríguez (2011).

inscrito en los padrones del entonces denominado Banco Minero. Y según Moore, estos nativos ya en ese entonces (década del 70 – 80) emplean peones serranos, quienes preferían trabajar para ellos que para los patrones serranos debido a la mejor alimentación y trato más humano. Del mismo modo, Gray (2002b) menciona que en la década del 80 los Arakmbut de San José empleaban trabajadores procedentes de la sierra, y en 1991 encuentra 25 hombres serranos trabajando para ellos.

De esta manera, los Harakmbut y otros grupos étnicos, se insertan a una economía del oro, como afirma Gray (2002b) se “...relacionaron más con la sociedad nacional e internacional. Las nuevas condiciones en las cuales vivían los forzaron a buscar medios para redefinir sus vidas”. Y el motivo por el cual se insertan en la minería es por la inmediatez de generar ingresos económicos: “Porque más rápido la gente encuentra la plata, trabaja y en la tarde ya tiene su sencillo” (Nativo de San José)

Actualmente en San José se desarrolla la extracción minera del oro a pequeña escala de forma informal (al menos hasta el año 2012), en las riberas de los ríos y en el interior del bosque, empleando métodos de extracción semimecanizada que implican el uso de máquinas carancheras y chupaderas³⁵.

Según Urteaga (2003), ya desde inicios del año 1980 además de San José, otras Comunidades Nativas como Boca Inambari y Barranco Chico, van a estar insertas a la actividad minera aurífera, incluso van a estar inscritos en los padrones del entonces denominado Banco Minero. Y según Gray (2002b) ya desde el año 1991 algunos nativos de San José empleaban peones para el trabajo de la minería en las orillas de los ríos.

Actualmente en San José se desarrolla la actividad minería de forma intensiva, ocasionando daños ambientales, como la depredación de los bosques, contaminación de los ríos y suelos.

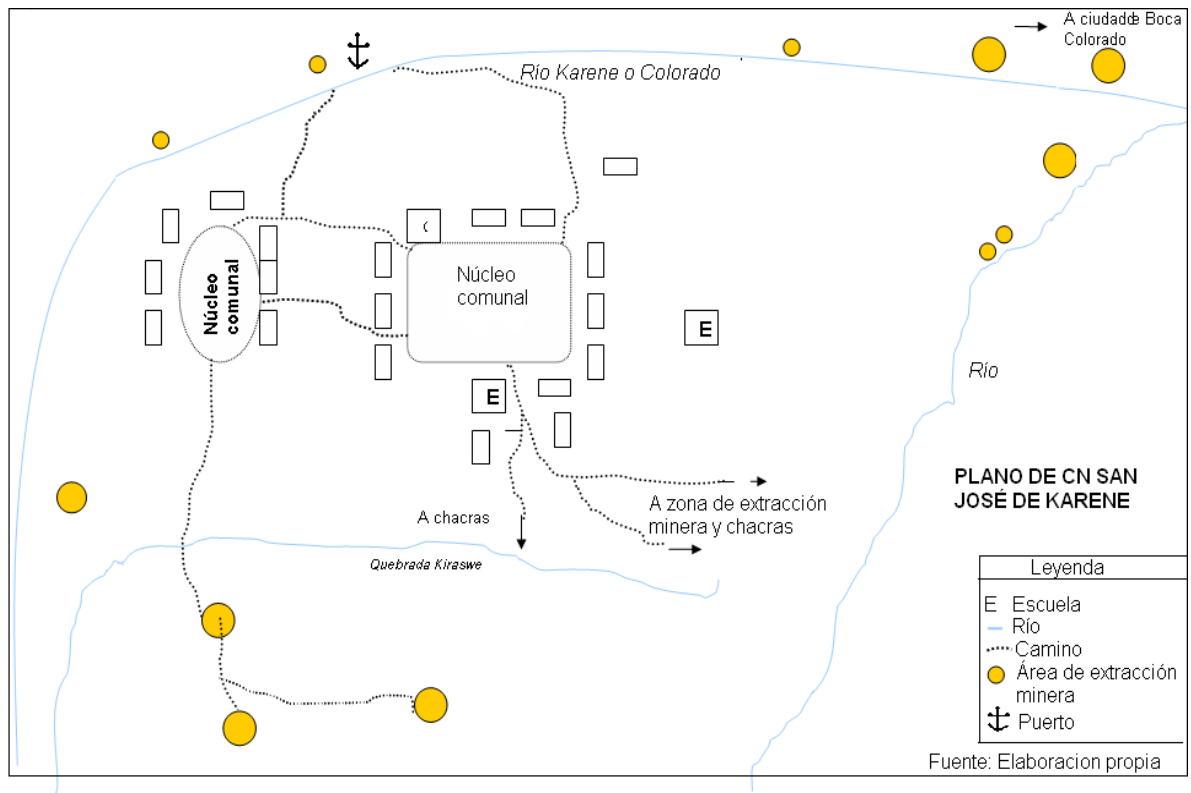
³⁵ Estas son máquinas de motor diésel. El primero se utiliza en los ríos y el segundo en el interior del bosque, por su capacidad de extracción de material arenoso donde se encuentra las pepitas de oro.

Fotografía N° 4 y 5: Deforestación del bosque a causa de la extracción del oro en la Comunidad Nativa San José (explotación a base de chupadera)



Fuente: Fotografía tomada por el autor, 2012.

Plano N° 1: Áreas de extracción minera en la Comunidad Nativa San José de Karené



Fuente: Elaboración propia.

En San José son algunos nativos y colonos los que tienen concesiones mineras en el territorio comunal. Estos colonos con concesión extraen oro empleando maquinarias pesadas y también chupaderas.

En San José se ha impuesto desde hace varios años el pago de una *regalía minera* a los colonos mineros sin concesión para que, bajo la modalidad de *invitados*, tengan el derecho de extraer oro del territorio comunal³⁶. Colonos mineros, provenientes del área andina, que desarrollan la actividad minera de forma informal. Es decir son *colonos mineros sin concesión*. En cambio como se ha dicho existen *colonos con concesión minera*, quienes en teoría son formales al cumplir legalmente en obtener una concesión del Estado; pero, en el fondo son informales, así como los propios nativos y los colonos

³⁶ Sobre esto ver la parte de gobernanza territorial del presente texto.

sin concesión, pues hasta el año 2012 muchos no cumplían con las normas ambientales al momento de desarrollar sus actividades mineras en el territorio de la CN San José³⁷. Muchos de estos colonos mineros con concesión entran en conflicto con las propias comunidades³⁸.

La actividad minera es desarrollada por los mismos nativos *sin* o *con* concesión minera. Si bien es de subsistencia para algunas familias nativas, ha dado nacimiento a la existencia de pequeños grupos de poder económico entre los nativos (considerados *grandes mineros* que desarrollan una minería intensiva), generando una diferenciación socioeconómica en el interior de la comunidad.

Estos grupos muestran su poder a partir de su disposición del capital económico, generado por la venta del oro, máquinas de extracción minera (carancheras y chupaderas), bienes y servicios urbanos (vehículos motorizados, disposición de cable TV en sus viviendas, artefactos domésticos modernos, entre otros), algunos tienen tiendas y bares en la comunidad, disponen de concesiones mineras y otros no, de peones mineros provenientes del ámbito andino, se relacionan con otros grupos de poder económico local, como son los comerciantes colonos de bienes alimenticios y dueños de empresas acopiadores de oro de los centros urbanos de los distritos cercanos a la comunidad. Mientras que el resto de nativos de San José si bien no son uniformes socialmente, se asemejan por su condición económica: *painda* (pobre). Al no tener medios de extracción semimecanizada (chupaderas), no pueden acumular capital económico.

³⁷ Esperemos que con el nuevo plan de formalización de la minería en Comunidades Nativas, estos concesionarios cumplan con estas normas ambientales. El nuevo plan emitida por el Gobierno Regional en el año 2012 ("Plan Regional de Formalización en derechos mineros otorgados en territorios de CNs antes de la entrada en vigencia del D.U.N° 012-2010"), exige al titular de la concesión elaborar un Instrumento de Gestión Ambiental Correctivo y tener la autorización del dueño del predio para realizar sus actividades, en este caso de la Comunidad Nativa.

³⁸ Este conflicto también se da entre los colonos invitados y la propia comunidad, siendo el motivo el incumplimiento del pago de regalías mineras a la comunidad.

2.6.5 Formas de extracción y actores mineros en San José

En general en Madre de Dios, de acuerdo al empleo de herramientas y/o equipos, se distinguen tres tipos de extracción minera de tipo artesanal y a pequeña escala, tal como se presenta en el cuadro siguiente.

Cuadro N° 4
Tipos de explotación en la extracción minera

Características	Tipo de extracción		
	Artesanal	Semi-mecanizado	Ninguna labor manual
Forma de intervención	Manual en la extracción del mineral, así como en el lavado y recuperación de arenilla con oro	Manual en la etapa de recuperación de la arenilla de oro	Ninguna labor manual
Método	Ingenio, canaleta, carretilla y arrastre	Caranchera, chupadera, balsa gringa, shute-cargador frontal (8", 10" y 12")	Dragas (>16) Dragas de cangilones

Fuente: Mosquera y otros (2009:20)

En San José es posible distinguir la extracción a base de caranchera y chupadera.

Extracción a base de caranchera: consiste en la succión del material aluvial debajo del nivel freático a través de mangueras que son manejadas por una persona. Se emplea en las playas de los ríos en el invierno y algunas veces en el verano. Esta succión es posible gracias a la utilización de una bomba diesel. El material succionado es trasladado por la manguera a la tolva ubicada en tierra firme, dispuesta de una zaranda y una canaleta, cuya base es de alfombra la que atrapa las partículas de oro fino.

Es común que dos personas trabajen en este tipo de explotación, puede ser un padre e hijo, dos hermanos o colonos trabajadores.

Fotografía N° 6: Trabajo a base de caranchera en el río Karené - Comunidad Nativa San José de Karené.



Fuente: Fotografía tomada por el autor, 2011.

Chupadera: Se realiza en tierra firme o en el monte, durante todo el año. Como en el anterior caso, aquí se utilizan bombas mecánicas que succionan el agua y el material aluvial. Previo a esto es necesario limpiar el terreno y desbrozar el área a trabajar y disponer de una fuente de agua cercana (puede ser de un río, laguna o aguajal). Mediante una bomba fija (18-20 HP) se succiona e ingresa agua a un área para formar un lodo. Otra bomba (60-90-120-180-200 HP) es instalada para bombear el lodo hacia la zaranda y tolva provista de una canaleta con alfombra que atrapa las partículas de oro. Luego la alfombra es extraída de la tolva para poder separar el material de oro, utilizando para esto mercurio. Este método de trabajo deja por lo común tierras removidas, montículos de arenas de más de 10 metros y aberturas en la tierra.

Fotografía N° 7 y 8: Motobombas (a la izquierda) y tolvas (a la derecha) empleadas en el trabajo a base de chupadera.



Fuente: Fotografía tomada por el autor, 2011.

En esta forma de extracción del oro es común encontrar como actores a los dueños de los medios de extracción del mineral, representados por la figura de un patrón quien tiene bajo su mando a varios trabajadores. Los patrones pueden ser colonos *invitados* que tienen el permiso de la comunidad para realizar actividad minera, y los propios nativos. Los trabajadores pueden ser tanto nativos como colonos. Por lo común en San José se puede encontrar a estos últimos trabajando para los patrones nativos.

Para el caso de San José, en algunos casos la relación entre colonos invitados y nativos (sean patrones o no) ha sido tensa y de predominio “*predominio cultural*” de los colonos sobre los nativos. Los colonos andinos se consideran más civilizados que los nativos, calificados de “salvajes”, “inferiores” y “primitivos” por comer animales salvajes

(víboras y sapos); consideran que de alguna manera han ayudado a *civilizarlos* por influenciar en sus hábitos y costumbres³⁹.

Mientras que los nativos legitiman la pretendida superioridad de los colonos al decir que son portadores de mejores ideas para trabajar en la mina y saben invertir el dinero:

- La “*gente blanca* [colonos andinos] *tienen mejor idea. Por ejemplo yo conseguía una pareja como varón y la mujer me decía hacemos esto. Hacen una casa...en cambio los nativos no.*
- *Los harakmbut mismos...nosotros imitamos a los colonos, el colono va a trabajar de esta manera, los harakmbut van a trabajar así dicen, como los colonos.*
- *Yo quisiera aprender a vender en la ciudad, [los nativos] tienen vergüenza de vender en la calle. Ahorrar, aprender de los colonos, no malgastar la plata”*⁴⁰.

Los testimonios muestran que los nativos desean parecerse a los colonos andinos, seguir sus prácticas (vender en la ciudad), por ejemplo comercializando productos en la ciudad.

2.7 La Comunidad Nativa Puerto Luz.

2.7.1 Ubicación

La CN Puerto Luz, tituladas en el año 1986 con 56,873 hectáreas de territorio, se ubica en el borde derecho del río Karené, distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, departamento de Madre de Dios. Limita con la Comunidad Nativa San José de Karené.

Al igual que los ancestros de San José, los de Puerto Luz fueron contactados en 1950 por el padre José Álvarez (religioso dominico), quien los traslada a la cabecera del Madre de Dios, agrupándolo en la reducción de Puerto Alegre.

³⁹ Por ejemplo un colono casado con una mujer nativa afirma que gracias a él su esposa anda con calzados, pues le ha enseñado y exigido que los use.

⁴⁰ Testimonios de varios Harakmbut entrevistados en mayo del 2011.

Por la década de 1970 se crea la Comunidad Nativa Puerto Luz, titulada luego en el año 1986 con 56,873 hectáreas de terrenos.

Esta comunidad se formó en un territorio que en parte había sido ocupado por los ancestros de los actuales nativos. Es así que actualmente en la parte alta del territorio de Puerto Luz (según explican los nativos de esta comunidad) es posible identificar los lugares donde vivían los antepasados de los nativos de la comunidad. Sobre esto ver la parte de territorio.

2.7.2 Organización política y social.

Está afiliada a la FENAMAD y al Consejo Harakmbut- Yine- Machiguenka (COHARYIMA). Sus habitantes hablan la lengua Harakmbut (*gente*), perteneciente a la familia lingüística Harakmbut.

La comunidad políticamente está organizado a través de una junta directiva comunal, presidido por un presidente comunal, un sub o vicepresidente, secretario, tesorero y vocal. Siendo los órganos de la comunidad, la asamblea general, el consejo directivo y el consejo de ancianos.

En cuanto a la organización social, la Comunidad Nativa Puerto Luz está compuesta por 4 clanes, las cuales son: *Indsikambo*, *yaromba*, *wandigpana* y *singperi*, los que ocupan el espacio social de la comunidad, siendo los clanes Wandigpana e Indsikambo, los que tiene mayor población.

2.7.3 Población y actividad económica.

En el año 2012, Puerto Luz tenía un aproximado de 365 habitantes. Es una comunidad con mayor población a diferencia del resto de comunidades Arakmbut. Es posible notar que la población joven es mayor que la adulta y de tercera edad, sobre todo son jóvenes del sexo masculino. Y no sería sorprendente que en el futuro la población de Puerto Luz crezca, pues la población masculina joven tendrá a entablar lazos matrimoniales con mujeres de otras comunidades Arakmbut. Y la regla de residencia patrilocal Arakmbut obliga a que las mujeres vayan a vivir a la residencia del marido.

Fotografía N° 9 y 10: Cancha de fútbol (mano izquierda) y local comunal (mano derecha) de la Comunidad Nativa Puerto Luz.



Fuente: Fotografía tomada por el autor, 2012.

Como actividad económica tradicional desarrollan la pesca y de forma temporal la agricultura, cultivando especies como la yuca, maíz, camote, y unas que otras plantas frutícolas, como papaya, plátano, naranjos y lima.

La caza se práctica con arco y flecha, y a veces empleando escopetas. Se caza animales como el tapir, huangana y aves. Se desarrolla en zonas de bosque donde no se ha desarrollado la minería, especialmente en quebradas y la parte alta del territorio de la comunidad.

La pesca se realiza en períodos de verano (julio-agosto) empleando barbasco y mallas en formas de bolsa, se desarrolla en el río Karené y a nivel familiar.

2.7.4 Actividad minera: formas de extracción y actores.

Los nativos de Puerto Luz desarrollan la minería desde los años 1980 (Urteaga, 2002). Sobre todo era una minería aurífera, donde se empleaba instrumentos artesanales como bateas y palas.

Actualmente se desarrolla la extracción minera del oro a pequeña escala de forma informal sobre todo en las riberas de los ríos y en menor medida en el interior del bosque, empleando métodos que generan menos impactos ambientales como es el artesanal a base de carretilla. Este método artesanal no implica la depredación del bosque, puesto que se desarrolla empleando carretillas y palas de forma manual en las orillas de los ríos donde se depositan el material aurífero.

Empleando este método, los nativos logran extraer 2 hasta 4 gramos de oro al día. Lo cual les sirve para cubrir las necesidades básicas de su familia, es por eso que la actividad minera en Puerto Luz es de subsistencia y desarrollado con menor intensidad.

La forma de extracción es a base de carretilla y en algunos casos empleando caranchera.

Extracción a base de carretilla: La herramienta principal es la carretilla. Implica el armado de una tolva inclinada sobre unos armados de madera y unas columnas de palos que hacen la forma de un triángulo, mediante el cual se inclina la tolva. Sobre la tolva es colocada un plástico y sobre éste una alfombra que tiene la función de retener las partículas finas de oro. En la parte alta de la tolva es colocada una zaranda, hecha a base de plancha metálica de cilindro con perforaciones de 1 pulgada. Esta zaranda sirve para separar el material grueso.

Esta forma de trabajo es realizado en las riberas o playas de los ríos, de donde se remueve el material aluvial con una lampa o pala, para separar los materiales de piedra. Luego este material removido es transportado por la carretilla y con el apoyo de una rampa es descargado sobre la zaranda.

En esta forma de trabajo intervienen dos o más personas.

Extracción a base de caranchera: Consiste en la succión del material aluvial debajo del nivel freático a través de mangueras que son manejadas por una persona. Se emplea en las playas de los ríos en períodos de invierno y algunas veces en verano. Esta succión es posible gracias a la utilización de una bomba diesel. El material succionado es trasladado por la manguera a la tolva ubicada en tierra firme, dispuesta de una zaranda y una canaleta, cuya base de alfombra atrapa las partículas de oro fino. En esta explotación es común que trabajen dos personas, puede ser un padre e hijo, dos hermanos o colonos trabajadores.

Fotografía N° 11: Trabajo a base de carretilla en la Comunidad Nativa Puerto Luz



En Puerto Luz los nativos desarrollan la actividad minera sin ningún derecho minero (sea petitorio o concesión minera), es decir de modo informal. Son los colonos quienes tienen concesiones mineras otorgadas por el Estado Peruano⁴¹, que demuestra que unilateralmente decide y crea normas sobre el acceso y uso de los recursos naturales en

⁴¹ Estas concesiones mineras se han dado también en área de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri, área en la que no está permitida el desarrollo de la actividad minera.

los territorios amazónicos. Normas que muchas veces se enfrentan a las reglas y decisiones sobre el uso de los recursos de las comunidades nativas.

Al igual que San José, en Puerto Luz se ha impuesto desde hace varios años atrás el pago de una *regalía minera* que todo colono minero sin concesión debe realizar para que, bajo la modalidad de *invitados*, tengan el derecho de extraer oro del territorio comunal. En este caso, los colonos pagan como regalía minera un alce de oro, esto consiste en que de una semana de extracción un día le corresponde a la comunidad nativa. Esto puede ser 4 gramos de oro.

A diferencia de San José, en Puerto Luz la actividad minera no ha generado al menos hasta ahora un proceso de diferenciación socioeconómica interna, porque el desarrollo de la actividad minera no es intensivo, siendo más bien de subsistencia familiar. Esto, y el mismo método artesanal de la extracción, han permitido que la comunidad conserve en gran medida el bosque de su territorio.

Cuadro N° 5: Similitudes y diferencias sociales y económicas en San José y Puerto Luz.

Aspectos	Similitudes	Diferencias
Economía	Ambas comunidades desarrollan la agricultura, pesca y la extracción minera.	La caza se desarrolla con mayor frecuencia en Puerto Luz. Esto no sucede en San José, puesto que no hay áreas naturales de caza. La deforestación ocasionada por la minería ha hecho que los animales de caza se desplacen a otros lugares.
Extracción minera	Ambas comunidades están insertas a la actividad minera.	En San José se desarrolla la minería de forma intensiva semimecanizada, lo cual ha ocasionado daños ambientales. En Puerto Luz se desarrolla la actividad minera de forma artesanal, lo cual ha generado menos daños ambientales.
Petitorios y concesiones mineras	En ambas comunidades son los colonos que tienen derechos mineros (sea petitorios y concesión).	Solo algunos nativos de San José tienen derechos mineros en su territorio para extraer el oro.
Organización social	Organización social en base a clanes familiares.	
Diferenciación		El efecto de la actividad minera en ambas

social		comunidades ha sido diferente. En San José ha causado una diferenciación social interna, dando nacimiento a pequeños grupos de poder que disponen de capital económico, medios productivos, servicios urbanos, bienes industriales, etc. Esto no se observa en Puerto Luz, pues los nativos desarrollan una minería menos intensiva y de sobrevivencia.
--------	--	---

Fuente: Elaboración propia.

En suma, hay diferencias en el proceso generado por la actividad minera en ambas comunidades. Tal como se muestra en el cuadro, lo más resaltante es la diferenciación socio-económica generada por esta actividad en ambas comunidades nativas. Se puede ver que en San José ha dado nacimiento a pequeños grupos de poder, por lo mismo que se practica una minería intensiva. Caso diferente ha sido el de Puerto Luz.

2.8 Transformaciones generadas por la minería en la Comunidad Nativa de San José de Karené.

En San José de Karené la actividad minera ha producido una transformación en la cultura y la identidad de los nativos, resquebrajando las prácticas colectivas y reciprocas, asociadas a una economía tradicional.

En un trabajo de investigación sobre los cambios en la cultura de la Comunidad Nativa San José de Karené⁴², generados por la actividad minera, realizado en el año 2011, hemos encontrado que hay un giro en la identidad de los nativos de San José, de cazadores han pasado a ser “nativos mineros”. Esta nueva identidad se la debe comprender como parte de un abanico que compone la identidad⁴³, en tanto que la identidad es flexible en diferentes contextos sociales.

⁴² Advertimos que para la parte de transformación se ha visto solo el caso de San José, por motivos de tiempo y economía esto no fue posible ver en Puerto Luz, donde el trabajo de campo se ha centrado sobre todo en el tema de gobernanza, poder y representación territorial.

⁴³ Esta es pues una identidad construida a partir de la actividad económica, pero también se puede construir la identidad a partir de otros elementos culturales, como la lengua y la autoreferencia al grupo étnico, como lo explicaremos más adelante.

Aunque el término nativo causa cierto desagrado en algunos Arakmbut de San José, otros lo aceptan y afirman que “soy de la zona, natural de acá. ¿Cómo me ves pues?, por eso soy nativo minero”⁴⁴. Otros dicen “soy minero” y usan el término “nativo minero” para referirse a los nativos que son dueños de motobombas y tienen un campamento minero.

Entonces, podemos notar que se ha construido una nueva identidad a partir del trabajo en la minería artesanal. Si antes se los podían definir a partir de sus actividades de subsistencia (pesca y caza), ahora por “nativos mineros”, por la actividad minera que desarrollan.

Por los trabajos de Gray (2002c), se puede deducir que en comienzo la identidad de las comunidades nativas, como San José de Karene, se construía a partir de la imagen del buen cazador, la cual daba prestigio al sexo masculino.

Ésta imagen ha sido reemplazada por la imagen del “nativo minero”, aquel nativo trabajador que es capaz de conseguir dinero para comprar alimentos, bienes de prestigio (radio, grabadoras), e industriales (motobombas, motores y escopetas). Ahora se observa que los elementos objetivos de la identidad, arco y flecha, han sido reemplazados por la pala y motobomba de un trabajador minero.

Del mismo modo, la práctica colectiva se está dejando de lado. Los Arakmbut consideran que es debido al trabajo en la mina, el cual, a la vez, genera una dispersión social espacial, haciendo que cada quien esté preocupado por lo suyo (mina): “*Cuando ya aparece la minería ya no es igual ya, ya todas las personas se han ido [al campamento], en vez de que San José se engrande*”⁴⁵

En la comunidad existen cinco clanes: *Indsikambo*, *yaromba*, *wandigpana*, *singperi* y *masenawa*. Entre estos ya no se practica la generosidad y la reciprocidad, y menos en toda la comunidad. Es porque casi todas las familias están involucradas en la actividad minera, que es una actividad que absorbe mucho tiempo. Ahora, por ejemplo, para

⁴⁴ Informante de San José, entrevistado en mayo del 2011.

⁴⁵ Entrevista a un poblador de San José de Karene.

techar o construir una casa se contrata a un trabajador al que se le retribuye un salario. Antes de la etapa premisional de la orden dominica, las personas vivían en malocas (especie de casa comunal), las que cooperaban para construirlo.

La práctica colectiva y la reciprocidad se expresaba muy bien en la caza y la pesca. Los Arakmbut de San José recuerdan que luego de la caza o pesca, una persona salía al patio de la comunidad tocando un silbato en señal que todas las familias involucradas en la actividad podían recoger parte de la presa que les correspondían. Ahora la caza se ha dejado de lado; y, en el pueblo los hombres ya no elaboran flechas ni arcos, porque ya no es funcional dentro de una economía mercantil minera, además elaborarlos demanda de materiales del bosque, que se encuentran a varios kilómetros de la comunidad.

En todo caso, se puede decir que las prácticas colectivas se activan en ciertos contextos y momentos, no vinculadas a una economía tradicional, sino a ciertos fines y a una normativa comunal, que implica sanción al no cumplirla. Así se desarrollan faenas colectivas para la construcción, por ejemplo, de la loza deportiva, corte de gras de la misma, la construcción y techado de la casa comunal. Todo esto respondiendo a los mandatos de la junta directiva comunal, quien sancionará a los comuneros que no cumplan con estas actividades. Es decir, lo colectivo se visibiliza en el ámbito público comunal, en actividades que incumben y benefician a toda la comunidad. Otro contexto donde se activa y visibiliza lo colectivo es cuando los nativos demandan derechos al Estado Peruano. Esta demanda implica que se movilicen colectivamente, en unión con otras comunidades, a la ciudad de Puerto Maldonado⁴⁶

Asimismo se puede afirmar que están desapareciendo ciertas creencias ligadas a una cosmovisión tradicional indígena Arakmbut. Por ejemplo, como advierte Gray (2002b), había entre los Arakmbut de San José la creencia en el espíritu del monte y el río, y que el crecimiento y la contextura física de un hombre o mujer estaban relacionadas al cumplimiento de un tabú sexual, posparto. Según ésta creencia, luego del nacimiento del niño, el padre no podía tener relaciones sexuales con la madre del niño. De lo contrario,

⁴⁶ En el año 2010, con otras comunidades Arakmbut, participaron de una movilización minera en Puerto Maldonado.

enfermaría (pudiendo morir), no caminaría a la edad de un año, sería delgado y de baja estatura en la adultez.

Este tabú sexual ya no es un referente ni se practica, especialmente en la generación joven, que tiene más vinculación con el mundo externo e influencia de los medios de comunicación (TV, radio).

La transmisión de las creencias tradicionales a los niños, mediante el relato oral, ya no es muy practicado en San José. De ahí que en el futuro, tendrían a desaparecer, si se transmiten generacionalmente.

Es que los padres y en general todos los Arakmbut de San José están ocupados en el trabajo de extracción minera, y no destinan un tiempo para la reproducción cultural así como su preservación, mediante la transmisión de conocimientos. Si uno convive con una familia Arakmbut de San José observa que su cotidianidad está regida por la actividad minera. El padre de familia pasa todo el día trabajando en los ríos o en el monte buscando oro, saliendo en la mañana y regresando en la tarde. Cuando llegan a casa, descansa en el patio de la misma. En la noche cena; y, en compañía de su esposa e hijos se sienta en la sala de su casa a mirar programas de televisión (noticias, “Al fondo hay sitio”, novelas), para finalmente dormir.

La rutina de una mujer de San José está marcada por la cocina, luego de cocinar, o bien puede ir a la chacra a traer algunos productos para la cocina (yuca, plátano, frutas), ir a pescar en compañía de sus hijos, o traer leña del bosque. También en la tarde enseña y ayuda a sus hijos con la tarea dejada por el profesor en clase. En la noche prepara la cocina y brinda alimentos a su esposo e hijos, al igual que el esposo disfruta de los programas de televisión, para finalmente dormir.

En ambos casos no hay un margen de tiempo para contar cuentos, y otros relatos orales, que pueden ser transmitidos de padres a hijos. Un Arakmbut dice algo al respecto: *“antes la gente salía en la noche a contar cuento. La gente se reunía en la tarde, familias y contaban los viejos cómo era. Yo escuchaba, tenía ocho años. Hasta que será*

en el 85, de ahí se va dejando de lado” (Poblador de San José de Karené, entrevistado en mayo del 2011)

Este testimonio da cuenta del cambio que ha sufrido San José en la actualidad, pues se han perdido ciertas prácticas tradicionales vinculadas a la preservación de creencias, tradiciones orales, etc. Esta situación, que describe nuestro entrevistado, también es mencionada por Andrew Gray al decir que “ha habido una reducción consecuente de las sesiones del anochecer y de las ocasiones para contar relatos o cantar entre 1980 y 1992” (2002b:270). Él nota que se cuentan y se transmiten conocimientos en el espacio privado; es decir, familiar, pues dice que frente a la colonización los Arakmbut de San José han tenido que “internalizar” sus cosmologías. Sin embargo, como se ha dicho, en la actualidad tampoco es transmitida dentro de la unidad familiar, al no haber un margen de tiempo para transmitirlos.

Como se observa algunos elementos subjetivos (creencias) están sujetos a un proceso de extinción, en su reemplazo se han incorporado otros provenientes del ámbito externo comunal, los cuales se relacionan, algunos, con un modo de vida urbano, individual y prácticas mercantiles.

Así aparece el fetichismo del oro, como un elemento salvador que puede ayudar a resolver ciertas necesidades ligadas a un ideal de vida de la ciudad, como acceder a la educación secundaria y superior en la ciudad de Boca Colorado o Puerto Maldonado, acceder a servicios de cable o electricidad. Entonces, un primer elemento que se incorpora dentro de la subjetividad de los nativos de San José, es la creencia en el oro y también el dinero, como elementos salvadores y solucionadores de ciertas necesidades (bienes de consumo). Elementos que se fetichizan en una economía extractiva, vinculada al mercado.

Asimismo, aparece el “mito de la educación”, como un medio de movilidad social y de alcanzar el progreso. Es el caso de la familia Kentehuari, salvo uno de sus hijos, todos los demás son profesionales o han adquirido educación superior en Puerto Maldonado, Lima o Cusco. Los padres con el ingreso de la venta del oro han podido educarlos, incluso hasta ahora educan a su última hija que estudia contabilidad en la Universidad

Andina del Cusco⁴⁷. En este contexto donde el oro es fundamental para cubrir necesidades urbanas y fundamentalmente la educación, la comunidad ejerce una presión a los recursos naturales, en tanto que hay una población que demanda educación. Tanto más grande es esta masa educativa habrá que presionar más los recursos del territorio. Quizá esto haya sucedido y sigue sucediendo, en vista que la educación es vital para los pobladores de San José. No es por gusto que estos pobladores digan que su comunidad tenga más profesionales a diferencia de otras comunidades Arakmbut.

⁴⁷ Esta inversión de parte de los padres es parcial, pues de parte de los religiosos dominicos la hija recibe media beca para estudiar. Los dominicos, desde hace tiempo, ayudan a los nativos de Madre de Dios. Ofrecen becas y estadías a los jóvenes para sus estudios del nivel secundaria y superior.

CAPITULO III

TERRITORIO, PODER Y GOBERNANZA.

3.1 Territorio en las comunidades Arakmbut

Según Chaumeil (conversación personal), el término territorio ha sido ajeno a las poblaciones amazónicas. Recién a partir del año 1984 el término se incorpora en el discurso de las organizaciones indígenas (Chirif y García, 2007), en un contexto marcado por la colonización de sus tierras.

Al igual que otros conceptos, como autodeterminación y ancestralidad, el término territorio habría sido incorporado por las organizaciones⁴⁸ y líderes amazónicos de los tratados y normas internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, para defender sus derechos como pueblos indígenas.

Para el pueblo Harakmbut la expresión inicial de territorio se puede encontrar en el mito de creación: Wanamey. Según el cual el territorio fue formado por diferentes animales y pájaros, después que la inundación del fuego se calmó. El asentamiento humano se dio cuando el pájaro carpintero entregó a los Arakmbut fuego y conocimiento sobre los clanes y términos de parentesco. Viajó río abajo para formar comunidades como las que existen hoy en día.

Según Gray (2002c) el término nativo *wandari*, palabra en lengua Harakmbut, equivalía a territorio. En un contexto caracterizado por la colonización del territorio indígena Arakmbut, *wandari* será reemplazado por el término territorio, incorporado después por las organizaciones indígenas dentro de su lucha política, como una herramienta político-legal para defender sus derechos colectivos de propiedad de las comunidades nativas Arakmbut.

⁴⁸ Por ejemplo, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana –AIDSESP- y la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes – FENAMAD-, los han incorporado dentro de su plataforma de reclamos ante el Estado

Wandari dentro del pensamiento Arakmbut es el mundo. Dentro del lenguaje Arakmbut no se distingue el plural y el singular, esto significa que para ellos existen varios *wandaris*. Así significa, también, maloca (casa colectiva) y los alrededores del área que los Arakmbut controlan.

Hablar de *wandari* como mundo no debe entenderse en el sentido occidental, sino en su noción múltiple o multifacético (Gray, 2002c). Así implicaría tres mundos: El de arriba, el de abajo y el mundo terrenal donde viven los nativos. Cada mundo estaría poblado por espíritus invisibles y constituidos por elementos.

“*wandari* se refiere a diferentes mundos o regiones. *Kurudn* es el cielo...es un lugar donde el héroe cultural *Marinke* huyó de los jaguares. La gente que fue con él es llamada *kurudneri* (gente del cielo) y raramente tiene contacto con los seres humanos. Bajo el río y el monte están los mundos de abajo” (Gray, 2002c: 146).

Para Gray (*ibíd.*) “*el cielo y el mundo de abajo son wandari que pertenecen a los seres del mundo invisible de los espíritus*” (p. 146). Él menciona que todo lo viviente y los elementos del mundo visible Arakmbut están animados de alma, materia y espíritu, como por ejemplo los animales, los árboles y las piedras.

El mundo terrenal de los Arakmbut también estaría poblado por espíritus. Según Gray (2002c) está constituido por 3 dominios horizontales: 1) El *ndumb* (monte), mitológicamente controlado por el espíritu *Mano* y asociado con el pájaro carpintero *mbegkno* y el sol. Es un submundo peligroso de dominio masculino, en el que se realizan actividades de caza y recolección; 2) El *Wawe* (río) asociado a la pesca y a las mujeres, está bajo el cuidado del espíritu masculino (*pugn*); 3) El dominio de los humanos, dominado por el *hak* (casa) y la *tamba* (chacra), los cuales están muy cerca entre sí, y son espacios culturales de los Arakmbut.

El mundo visible terrenal, donde habitan los humanos, también estaría compuesto por el paisaje que viene a ser los elementos y rasgos del *wandari*. Los elementos constituyen, por ejemplo, el agua (*wae*), el aire (*kurudn*), el terreno (*barak*) incluyendo los objetos que crecen en él; y el suelo (*sorok*) que comprende la superficie terrestre. Todos los

recursos, para que los Arakmbut subsistan, se encontrarían en estos elementos (animal sobre el *Barak*, peces en el *wae* y plantas en el *sorok*).

Los rasgos son las características del *wandari*, formados por la intervención humana, por causas naturales y mitológicas. Por ejemplo, los rasgos naturales son los lamederos de sal, zonas de aguajal, etc; y, los culturales son las chacras antiguas, antes del contacto, ubicadas en la zona del Ishiriwe, zona alta de Madre de Dios.

En fin *wandari* es un término amplio que incluye las palabras mundo (de abajo y de arriba), la tierra donde se vive y el paisaje.

Gray (2002c) desarrolla su estudio entre los Arakmbut y en la Comunidad Nativa San José, entre el año 1980 y a inicios de 1990, y cuando habla de territorio él enfatiza el lado espiritual y animado del mismo, dice que el *wandari* y el territorio están poblados por espíritus, y que estos regulan las acciones de los nativos Arakmbut. El ejemplo que da es el de la caza:

“La forma en la cual la tierra es tratada afecta la salud y el bienestar de los seres humanos. Por ejemplo, si un cazador mata en exceso, él mismo queda expuesto al ataque de los espíritus asociados con la criatura que ha matado. Si alguien trata al monte o el río sin respeto, por ejemplo, talando áreas excesivamente grandes...esto atraerá a los espíritus y lo dejaría a él y a sus parientes cercanos expuestos al ataque” (Gray 2002c:146)

El ataque de los espíritus del animal cazado puede traducirse en enfermedades que incluso puede llevar a la muerte del cazador. Del mismo modo, dice el autor, que los espíritus del monte podrían encantar o hacer algún daño al nativo si este excede en talar los árboles.

Nosotros más bien afirmamos que la creencia en el espíritu sancionador de malas acciones, habría desaparecido en la actualidad. Al menos en la Comunidad Nativa San José de Karené y por qué no decir en Puerto Luz, la minería está produciendo una serie de transformaciones culturales, económicas y sociales. Si los nativos Arakmbut del siglo XXI considerasen que los espíritus del territorio causan daños o castigan cuando

sobreexplotan el bosque, o que los elementos del territorio tienen espíritus como los humanos ¿Por qué han depredado el bosque con la actividad minera?

Es porque ya no están dentro de un pensamiento animista. O están en proceso de asimilación del pensamiento culturalista, donde más bien hay una separación hombre/naturaleza, y los recursos de la naturaleza son objetos de explotación.

A partir la inserción a la actividad minera, las comunidades nativas Arakmbut están sufriendo transformaciones de tipo cultural, socio- económico y en su percepción del mundo, muchas supersticiones tradicionales están desapareciendo por no transmitirse generacionalmente.

La misma concepción que los nativos tenían del territorio están cambiando, como lo reconoce el mismo Gray (2002c) para quien a partir de la titulación de las tierras de las comunidades nativas Arakmbut, en los años 80, los mismos nativos van a referirse al *wandari* como el área titulada de la comunidad. Es decir, a las fronteras fijas de la comunidad, como se ha observado en nuestro trabajo de campo.

Este cambio en la concepción del territorio, como bien se dirá más adelante, tiene su raíz con el proceso de demarcación y titulación legal de los territorios de las comunidades nativas. Esto no ha hecho más que limitar el territorio Arakmbut. Pero también – según Gray 2002c- este cambio se habría dado, por un lado, cuando los Arakmbut fueron contactados por los misioneros dominicos y llevados a la misión de Shintuya entre los años 1956 y 1969. Durante este período las casas comunales o malocas fueron reemplazadas por lo que los misioneros consideraban casas y chacras civilizadas. Aquí el desplazamiento y reubicación forzada por parte de los misioneros, trastocaron la concepción de lo que los Arakmbut tenían de su territorio originario. Luego cuando este grupo huye de la misión de Shintuya entre el año 1969 y 1975, se formaron las 5 Comunidades Nativas Arakmbut.

Por otro lado, también el cambio del sentido de territorialidad se da después de 1978, cuando los colonos sobre todo andinos ingresaron al territorio de los Arakmbut en busca del oro y por ende presionando sus recursos. Aquí los colonos ya no se iban sino más

bien les quitaban tierras a los Arakmbut. Ante este proceso de colonización, los nativos Arakmbut consideran favorable la titulación de sus tierras de forma colectiva, pero esto implicó que el Estado les titulara limitadas áreas, más reducidas de lo que tradicionalmente usaban.

A pesar de la legalización de los límites comunales que ha establecido una rigidez al *wandari* de cada comunidad, Gray (2002c) decía que más allá de los límites de cada comunidad el territorio es aún *wandari* que pertenece a los Arakmbut. A fuera de los límites de cada comunidad, en la tierra de sus ancestros, todavía cazan. Es por eso que estas áreas, habitadas por sus ancestros en el pasado, son consideradas todavía como sus tierras. Estas áreas han sido demarcadas y declarada como Reserva Comunal Amarakaeri en el año 2002.

3.1.1 Representaciones del territorio desde los nativos de San José y Puerto Luz

En este trabajo entendemos por representación del territorio como la construcción social de visiones y significados que la sociedad tiene del territorio, en el cual reside

En los ámbitos de estudio coexisten varias representaciones que los nativos tienen del territorio, siendo la representación territorial como un espacio comunal el denominador común en San José y Puerto Luz; y las representaciones del territorio 1) como un espacio de extracción de riqueza, 2) como un espacio vivido y de vida (presente en ambos casos); y 3) como un área ancestral (para el caso de Puerto Luz), las que diferencian a los dos casos.

a. El territorio como espacio comunal.

La representación del territorio como un espacio comunal (presente en ambas comunidades) hace referencia a la comunidad nativa, demarcada por linderos geográficos. Así por ejemplo un nativo de San José dice: El “territorio comunal es desde Puerto Luz...abarca hasta el Pukiri. Esto es el territorio de la comunidad de San José”,⁴⁹. En Puerto Luz algunos nativos afirman: “el territorio es de comuneros” en alusión a que

⁴⁹ Nativo de San José. Entrevistado en setiembre del 2012. Estos mismos linderos son señalados cuando dibujan su territorio a través de mapas.

estos son parte de la comunidad, “área comunal” y “territorio comunal”. Estos términos se observa también en los libros de actas de la Comunidad Nativa San José, empleándose sobre todo en momentos de invasión o presencia de colonos mineros en el territorio comunal. Esto se puede ver con lo que dice el presidente comunal de San José: *“el presidente de la comunidad...manifiesta al respecto de los invitados que están trabajando dentro del área comunal que se retiren pronto...”*⁵⁰

En ambas comunidades los nativos vinculan el espacio territorial a la comunidad. Sin embargo, esta representación es reduccionista en el sentido que los nativos asocian territorio a los límites de la comunidad, demarcado por límites geográficos.

Esta representación que los nativos tienen del territorio como un espacio comunal, es el resultado de un proceso político impulsado por el Estado Peruano que tiene su punto de partida en la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (DL 20.653) del año 1967, después modificada por la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley N° 22175) del año 1978, vigente hasta la actualidad.

Según esta ley (N° 22175) *“Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso”* (art. 8)

El territorio comunal en este caso es un bien común que obtiene de parte del Estado la integridad de la propiedad, además una seguridad jurídica al ser *“La propiedad territorial de las Comunidades Nativas es inalienable, imprescriptible e inembargable”* (art. 13), aunque después en el gobierno de Fujimori se quite las dos primeras i y solo quede lo inembargable.

Se trata de una ley que fue pionera en su tiempo. En la década de 1980, las propias organizaciones indígenas lo van a interiorizar en sus discursos y agendas. Así la

⁵⁰ Libro de Actas de la Comunidad Nativa San José de Karene: 2008, pp. 33.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) tomará la ley a su favor para reivindicar tierras ancestrales y propiciar la titulación de las tierras de las comunidades nativas. Es decir, vieron en la ley un instrumento de mucha utilidad, pues como dicen Barclay y Santos : *“De hecho, a simple vista es fácil percibir que la acción efectiva de lo prescrito por los D.L. 20.653 y 22.175 ha tenido lugar entre aquellos grupos ubicados en zonas de colonización intensiva y ya incorporados a la dinámica del mercado”* (1980:44-45).

La titulación de los territorios de las Comunidades Nativas San José y Puerto Luz sirvió para frenar la invasión de colonos andinos hacia sus tierras. Pero, en los años posteriores no fue de mucha utilidad, pues los colonos seguían llegando e invadiendo sus tierras, sobre todo en momentos cuando encontraban placeres auríferos ubicados en las orillas de los ríos.

No obstante esto, como dijimos, en la actualidad se observa la interiorización de esta ley expresada en afirmaciones de “territorio comunal”, y “la comunidad está conformada por comuneros nativos” que viven en la comunidad. Afirmaciones que no hacen más que mostrar una forma de representar el territorio por los nativos de ambas comunidades.

Características de la ley y sus implicancias en las nociones del territorio.

Hay tres aspectos de la mencionada ley que nos gustaría explicar. Estos tienen que ver con lo que expresa, la culminación de procesos sociales anteriores a su promulgación y sus efectos.

Primero, la ley tiene un corte agrario y busca integrar a las comunidades nativas al mercado nacional, y expresa la trayectoria comunitaria del Perú. Por algo no fue una ley inspirada en la idea de comunidad campesina de los andes.

Esa idea comunitaria expresada en la ley, según Chirif y García (2007) se remonta a la época Colonial y al proceso de concentración poblacional en espacios reducidos del siglo XVIII.

La constitución de las comunidades tiene su origen en las reducciones misionales establecidas durante la Colonia, que consistieron en la agrupación de pueblos de ayllus dispersos (Matos 1976: 192-183).

El virrey Francisco de Toledo impulsara las reducciones luego de la rebelión indígena de Tupac Amaru I, siendo su función la de controlar la población, no solo para evitar nuevos levantamientos, sino también para asegurar la recaudación de impuestos, disponer de fuerza laboral y facilitar la labor de evangelización.

Las comunidades se consolidaron como reductos económicos, sociales y culturales que permitieron a sus miembros reproducir sus tradiciones culturales y preservar sus recursos, todo esto dentro de los estrechos márgenes que el poder colonial les había dado.

Esta misma idea comunal se implanta con la Ley de Comunidades Nativas, aunque muchos de los grupos amazónicos no vivían antes de la ley en núcleos agrupados, mientras que otros sí, no porque ellos lo querían sino por las reducciones que establecieron los misioneros.

Segundo, para algunos autores como Chirif y García (2007), en algunos casos, la consolidación de las comunidades jurídicamente a través de la ley (N° 22175) no hace más que culminar procesos sociales que habían comenzado mucho antes. Los mismos que tienen sus antecedentes en las reducciones misionales, en los fundos agropecuarios, de extracción, y lotizaciones en concesiones privadas.

Muchos misioneros, como los dominicos, franciscanos, jesuitas y los evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano, redujeron a la población en determinados núcleos sociales y geográficos con la finalidad de convertirlos a su religión y mediante el establecimiento de escuelas educarlos para incorporarlos a la vida civilizada. En el caso de Madre de Dios se establecieron misiones como la de San Miguel de Shintuya y El Pilar, donde se redujeron a grupos étnicos diversos (incluidos los Harakmbut) que

muchas veces mantenían enemistades históricas, lo cual era una razón para estar en conflictos. Ahora estas misiones antiguas son parte de la Comunidad Nativa Shintuya y El Pilar.

Según Chirif y García (2007), también los asentamientos humanos forzados establecidos al interior de los fundos servían como núcleos para establecerse jurídicamente las comunidades nativas en la amazonia peruana. Se trata de fundos agropecuarios y de carácter extractivo, que por decisión de un patrón concentraba mano de obra indígena esclava.

Un ejemplo de esto tuvo lugar en el entorno de la actual Reserva Nacional Pacaya Samiria, ubicada en el triángulo formado por las confluencias de los ríos Marañón y Ucayali. Según Chirif y García (ibíd.) desde las primeras décadas del siglo XX se instalaron numerosos fundos en esta zona, propiedad de patrones locales y de otras regiones, incluyendo algunos extranjeros. Su actividad principal era explotar los recursos del área, en especial el caucho, la fauna terrestre y la acuática, incluyendo quelonios y lagartos.

Para llevar adelante sus iniciativas, los patrones concentraron pobladores del área en sus instalaciones y a veces capturaron la población de caseríos ya existentes en la zona.

En los fundos muchas veces se establecían servicios como posta médica, escuela y sistema de gobierno local, representado por un teniente gobernador y agente municipal (Chirif y García, ibíd.). Entonces, cuando los fundos desaparecieron, y los asentamientos o el conglomerado poblacional de mano de obra indígena pasa a formar parte de las comunidades nativas, los servicios ya existían.

Tercero, si bien en ese momento (fines del 70) la ley da seguridad jurídica a los territorios de los pueblos indígenas amazónicos, no lo hace de manera integral, antes bien produce un dislocamiento o desmembramiento territorial, al imponer fronteras y límites territoriales. Estos son pues los efectos de la ley.

No lo hace de manera integral, pues la ley da un derecho compartido del territorio con actores extracomunales, en específico el Estado, quien es dueña de todos los recursos: bosques, agua, aire, fauna y el subsuelo.

Además si bien muchos pueblos y comunidades nativas, como el caso de San José y Puerto Luz, han sido titulados, según Chirif y García (2007) esto lo han hecho en base al ajuste de sus nociones particulares de territorio a las específicas concepciones del derecho romanista⁵¹ que impera en los países amazónicos.

Como consecuencia de estos ajustes, en la actualidad los territorios indígenas amazónicos se presentan como unidades fragmentadas, lo cual tiene influencia en la gobernanza territorial y afecta los patrones tradicionales de uso de los recursos.

Según Chirif y García (2007) en pleno siglo XXI los territorios de los pueblos amazónicos se presentan como pequeños o grandes polígonos, separados unos de otros jurídica y simbólicamente, muchas veces como diminutas islas, con ubicaciones marginales y relegadas respecto a las vitales fuentes de provisión. Según ellos “Se trata de hábitats frecuentemente incompletos, verdaderos muñones territoriales, espacios geográficos donde lo que se excluye es a veces de mucha mayor importancia que lo que se incluye” (Chirif y García 2007:26)

En las percepciones de la mayoría de pueblos amazónicos no ha sido necesario definir fronteras para diferenciar los derechos tanto de los propios como de los otros pueblos, pues “Los territorios se iban desvaneciendo muchas veces en zonas de creciente inseguridad hasta donde el probable acceso de un pueblo vecino y hostil recomendaba prudencia. En otras ocasiones, por el contrario, grandes espacios fueron compartidos de diferentes maneras” (Chirif y García, 2007: 23)

⁵¹ Según Chirif y García (2007), dentro del derecho subjetivo romanista el mundo consistente, integro, es dividido entre sujetos y cosas o derechos que les pertenecen en exclusiva y sobre los que tienen un poder absoluto.

Según los anteriores autores, en la expresiva imagen territorial de los ancianos casi nunca caben recuerdos de territorios delimitados. Por ejemplo, los Kandozi del Río Pastaza en Perú explican su territorio como un puño que se abre y se cierra, esto en alusión al trabajo estacional de pesca en el lago Musa Karusha, en el cual realizan ésta actividad en los meses de verano, para después regresar a su lugar de origen.

Las fronteras territoriales producirían conflictos por el control y el uso de los recursos que antes compartían en común un pueblo amazónico. Y esto traería complicación en una buena gobernanza territorial.

Esto es lo que se puede ver en las comunidades estudiadas, pues muchas veces han tenido conflictos por el uso de los recursos mineros en zonas fronterizas, las que en el pasado eran zonas de libre acceso para ambos. Por ejemplo, hace varios años atrás, San José amparándose en los linderos de su título de propiedad reclamaba derechos sobre los recursos mineros en áreas sobre las que la CN de Puerto Luz decía también tener derecho.

b. El territorio como espacio vivido.

Al territorio representado como espacio comunal se liga la representación del territorio como un espacio vivido y de vida, expresado en afirmaciones como “aquí he nacido y vivido”, territorio es “donde vivo”, “mi lugar”; siendo este espacio de vida el área de la comunidad, la que es un referente de identidad y de pertenencia para los nativos.

Esta implicancia del territorio como espacio para vivir, también se puede ver en Puerto Luz, donde los nativos vinculan el vivir con lo vivido en sus actividades económicas tradicionales (caza y recolección) desarrolladas en el interior del bosque. Según algunos nativos en el bosque:

“...hay más vida que acá [el área poblacional de la comunidad], ahí se puede mitayar [cazar] y recoger frutos” (Nativa de Puerto Luz, entrevistado en setiembre del 2012)

“El bosque es como un mercado donde se puede encontrar de todo...aguaje, se puede mitaya, se puede pescar” (Nativo de Puerto Luz, entrevistado en el año 2012).

Por ello, para algunos nativos, es importante el conservar los bosques de su territorio, pues les brinda seguridad económica y alimentaria a sus hogares.

Aparte de esto, el territorio tendría paisajes y lugares de importancia simbólica e íntima para los nativos de Puerto Luz y San José.

Esta importancia del territorio asociada a lugares íntimos, se puede ver en expresiones de “aquí he vivido y nacido” (Nativo de San José), “de aquí soy...pero nací más dentro del monte” (Nativo de San José), “mi padre siempre vivió aquí” (Nativa de Puerto Luz). En estas expresiones se puede notar un sentido temporal (“siempre vivió”) y una asociación íntima a un lugar (“monte”, “aquí nací”).

Según Tuan (1977) la experiencia que un individuo tiene en un lugar y espacio influye en la valoración que le da, después, en su vida. Utilizando los órganos sensoriales como el tacto, el gusto, el olfato y la visión, el individuo desde muy niño experimenta el lugar y el espacio⁵².

Esa experiencia pasada, sea en la etapa infantil, que un individuo puede tener en su territorio, es vital para que después lo valore. Así, experiencias sentidas y vividas desde muy niño en el bosque, en la orilla del río, en la chacra o en la zona de extracción minera, son vitales para que después el individuo valore el territorio como su lugar de origen.

Aquí voy a contar dos experiencias que dos nativos tuvieron en su territorio. En el primer caso, un nativo de San José narra cómo conoció la ciudad de Puerto Maldonado por primera vez cuando fue a estudiar su carrera técnica a inicios del año 2001. Cuenta que ganó una beca de los religiosos dominicos para estudiar en un instituto de Puerto

⁵² Para Tuan (1977) ambos son términos diferentes, *lugar* es limitado (por ejemplo una casa) y *espacio* es libertad y más amplio (por ejemplo una ciudad)

Maldonado. Llegando a la ciudad experimenta el choque cultural, pues nunca había visto autos y mototaxi, emitiendo sonidos insoportables.

En sus ratos libres o de soledad que siente en su vivienda, facilitada por los dominicos, recuerda los lugares de su comunidad por donde caminaba de adolescente, y extraña el río donde se bañaba, pescaba de niño y adolescente. Bañarse en el río de su comunidad era una experiencia única, pues representaba libertad para nadar hasta donde deseaba. Esto no podía hacerlo en la ducha, que lo sentía estrecho e incómodo. En general, sentía una nostalgia por su lugar de origen.

“Extrañaba pescar y bañarme en el río que estaba cerca de mi casa” “en el internado solo había una ducha pequeña...en Puerto Maldonado no se podía bañar en el río” (Nativo de Puerto Luz, 2012)

Cuando volvió a su comunidad, luego de terminar de estudiar, se satisface ver a su familia, y en los días posteriores irá a bañarse y pescar en el río que tanto había extrañado: “En la quebrada donde hay agua limpia, ahí me bañaba siempre”.

En el segundo caso, un nativo de Puerto Luz nos cuenta su vivencia de joven en medio del bosque. Se trata de un anciano que en su juventud fue un experto cazador. Recuerda como manejaba la flecha: “Hay que tener maña para manejar la flecha...apuntar bien”

La habilidad para cazar lo aprende de su padre, cuando aún era niño. Ya en su juventud aplica su aprendizaje cazando pequeñas aves y después huangana y venados. Según él, hay lugares específicos del bosque donde se puede encontrar a estos animales de caza. Uno sería en la parte alta del territorio de la Comunidad Nativa Puerto Luz y al otro lado del actual núcleo comunal de la misma.

Él sabía identificar estos lugares por la presencia de determinadas especies de árboles, zonas de colpas y pequeñas quebradas. Estos lugares han sido importantes en su vida, pues fueron lugares de caza, actividad importante en el pasado para proveer de carne a su familia.

Ahora él se lamenta que por su edad ya no puede caminar e ir a estos lugares de caza. Los recuerda con nostalgia y alegría, recordando algunas anécdotas de caza:

“una vez fui con dos perros...tenía un perro blanco...caminábamos a la orilla del río, en eso veo que dos venados estaban tomando agua...no me miraban, despacio me acerco. Pero mis perros al verlo empezaron a ladrar y a perseguirles...los venados se escaparon al monte” (Nativo de Puerto Luz, año 2012)

En ambos casos, se nota que cada lugar específico o paisaje, como diría Gray (2002a), tiene una connotación especial para los nativos, por ser parte de su experiencia de vida. En el primer caso, si bien el nativo está en la ciudad, esto le produce nostalgia y recuerda sus vivencias sentidas cuando caminaba, se bañaba o pescaba en el río durante su infancia y adolescencia. En el segundo caso, se nota que el nativo menciona los lugares de caza donde ha experimentado vivencias durante su juventud. Sus experiencias pasadas, hace que le otorgue más valor a su lugar de vivencia y por lo tanto a su territorio.

- *La identidad territorial como garantía de pertenecía a la comunidad.*

Como se ha visto los nativos manifiestan expresiones como “aquí he nacido”, “soy de aquí” (de la comunidad) y especifican un lugar determinado donde han vivido (monte) o tenido una experiencia particular durante la infancia. Cada elemento del territorio (monte, río) que influyó en la experiencia de vida del nativo, hace que éste le dé un sentido de valoración y de sentido de pertenencia territorial. Así pues todos los elementos del territorio y la comunidad misma, produce en el nativo un sentido de identidad territorial y de pertenencia. Como dice Hull (2010), hay que considerar la posicionalidad desde donde habla el sujeto. En este caso, la posición desde el cual habla el nativo es desde la comunidad, desde lo local. Es a partir de este espacio que ellos se identifican con el territorio de su comunidad, con sus paisajes y demás elementos (ríos, bosques, lagos, etc.).

Castells, entiende la identidad como el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural (2001). Sentido entendido como un conjunto simbólico que la sociedad le da a algo, a partir de un atributo cultural.

Para nuestro caso, podemos agregar el atributo territorial y/o geográfico que da sentido de pertenencia e identidad territorial a los nativos de las comunidades estudiadas. Es decir, una identidad territorial basada en el territorio.

Este sentido de identidad territorial, produce – como hemos visto- ; por un lado, que los nativos se sientan identificados con el área de su comunidad, y con los paisajes y lugares especiales donde han pasado su infancia. Por ejemplo, el caso del joven que se fue a estudiar a Puerto Maldonado, en la ciudad recuerda con nostalgia el río donde se bañaba cuando era adolescente, y es en un espacio territorial diferente en donde su vínculo e identificación con su territorio se hace más visible.

También, por otro lado, este sentido de identidad y de pertenencia territorial, hace que los nativos trabajen en bien de su comunidad, desde el plano político. Es común escuchar en San José expresiones que aluden que los nativos deben trabajar en bien de su comunidad o que los dirigentes deben cuidar los intereses y velar por el desarrollo de la comunidad. Este anhelo de trabajar por el bien de la comunidad, se nota más cuando los nativos – no necesariamente los que asumen cargos políticos- están en un espacio territorial ajeno a su comunidad – puede ser una ciudad como Lima o Puerto Maldonado-. En este espacio, y más aún cuando participan en una reunión con representantes del Estado o institución que promueve el desarrollo, ellos tratan siempre de obtener algún tipo de apoyo para el bien de su comunidad.

Castells (2001), cuando habla de identidad territorial lo hace a partir del caso de grupos minoritarios urbanos, que defienden un segmento del territorio urbano (ejemplo un barrio), unidos por ciertas demandas (servicios de salud, sanidad ambiental, etc.). Grupos que se constituyen voluntariamente para defenderse – muchas veces- de las consecuencias de la globalización, para lo cual crean proyectos identitarios alternos a la “identidad legitimadora” globalizadora.

En nuestro caso, son grupos amazónicos que no se constituyeron voluntariamente, sino fueron constituidos desde el poder estatal, con la Ley de Comunidades Nativas, ni mucho menos son grupos unidos conscientemente contra la globalización.

Aunque podemos decir, que cuando los nativos están en los espacios urbanos, símbolo de la modernidad para ellos, el sentido de pertenencia e identidad territorial crece en ellos. Esto lo podemos ver con el ejemplo del joven que estudió en Puerto Maldonado. Cuando llegó a la ciudad, tuvo un choque cultural, y extraña los lugares por donde había caminado durante su adolescencia. Y es que desde el espacio del otro, el sujeto se reconoce como diferente. Como dice Hull (2010), es con la relación con el otro que el sujeto se reconoce como sí mismo, como diferente.

Es pues la identidad del territorio comunal, *garantía* de que el nativo siempre mantendrá un sentido de pertenencia con su comunidad, con los paisajes y lugares de especial interés para él.

Como dice Hull “” Las identidades son una clase de garantía de que el mundo no se deshace tan velozmente como a veces parece “(2010: 339). Agregando a lo que dice Hull, podría decir que para sociedades pequeñas, como las amazónicas, el territorio es una clase de garantía y referente identitario para los nativos.

c. El territorio como espacio de extracción de riquezas.

El territorio como un espacio de extracción de recursos y/o riquezas es representado en la CN San José, sobre todo por los grupos de poder económico, constituidos por los grandes mineros nativos, cuyos integrantes consideran los recursos mineros como la riqueza más importante de su territorio (riqueza que tendría que ser aprovechadas por los nativos). Según las afirmaciones de algunos grandes mineros:

“Nuestro territorio es todo el área donde se saca el oro. Es San José hay lugares ya conocidos donde ahora se trabaja el oro. Allá por ejemplo está el campamento de la familia Montes, allá arriba hay otro” (Gran minero N° 1, CN San José)

“...territorio es importante para hacer minería...de ahí sacamos el oro, después lo vendemos en Boca Colorado. Si no hubiera oro San José sería pobre, andaríamos igual calatos” (Gran minero N° 2, CN San José)

“Hay riquezas en el territorio...madera, castaña, peces, animales...hay mucho oro. El territorio nos da de todo, pero principalmente oro en el bosque...más antes era en el río” (Gran minero N° 3, CN San José)

Los otros nativos que son pequeños mineros también afirman: *“Nuestro territorio es el lugar donde sacamos el oro”, “en el territorio de la comunidad hay oro” “el territorio de San José es rico en oro”*.

Así tenemos que casi todas las afirmaciones de los nativos se refieren al territorio como un espacio o área de extracción de recursos, principalmente el oro. Habiendo determinados lugares dentro del territorio de donde se los extraen.

Estos lugares son importantes para algunos nativos mineros, pues desde la infancia o la mayor parte de sus vidas habrían vivido en los campamentos mineros. Tal vez esta experiencia de vida como mineros, desde niños, los lleva a concebir su territorio como un espacio de extracción de recursos mineros. En este micro-espacio dentro del territorio han experimentado vivencias pasadas:

“Cuando era muchacho y desde niño trabajaba en Boca Pukiri con mi papá. Ahora trabajo camino a Delta 1. Siempre en el campamento jugaba con mi hermano, en el lodo donde había oro. Jugaba con las mangueras y lavaba el oro. Aprendí de mi padre a trabajar el oro, cómo se busca el oro. Ahora ya sé cómo es todo y a veces lo hago solo o con mi hermano” (Nativo de la CN San José)

“En mi campamento teníamos cable, motor para tener luz. Pues a veces se trabajaba de noche. En el campamento mi madre nos criaba de chicos, nos hacía comer todo. Desde pequeño aprendí a lavar el oro con agua...iba al colegio, pero después en la tarde me regresaba” (Nativo de la CN San José)

Es decir, este micro-espacio (el campamento minero) va ser un lugar de socialización y aprendizaje importante para los nativos.

Como se ha visto el territorio se le asocia con los lugares de extracción minera. De ahí que esta representación – la del territorio como espacio de extracción- este ligada a una concepción económica del territorio, que surge a partir de la actividad extractiva minera en la que están envueltos los *grandes mineros* nativos y en general la comunidad. Es esta actividad la que además de generarles utilidades económicas, influyen en sus estilos de vida, prácticas y, por tanto, en la visión que tienen del territorio. Es decir, como *grandes mineros* viven en y experimentan el territorio a partir de una práctica extractiva, la cual implica una forma de trabajo en sus campamentos mineros, un tipo de racionalidad propia de un minero, como es la maximización de utilidades económica a partir de la venta del oro.

En base al trabajo de la extracción minera, muchos nativos mineros, en especial los grandes mineros, han adquirido servicios urbanos, como servicio de cable, teléfonos fijos y celulares, y sobre todo educación para sus hijos.

Así algunos de los hijos de los grandes mineros están estudiando el nivel superior en institutos y universidades de las ciudades de Puerto Maldonado y Cusco. Si bien los hijos de los grandes mineros, en un comienzo, para educarse han tenido el subsidio económico de los misioneros dominicos; en la actualidad cursan sus estudios por cuenta propia. Ante la necesidad de educar a los hijos, los nativos mineros tienen que presionar y extraer más oro para cubrir sus gastos de educación. Es decir, mientras más necesitan satisfacer ciertas necesidades y servicios, más tienen que presionar a los recursos del territorio.

d. Territorio como espacio ancestral.

La representación del territorio como espacio ancestral se ha podido identificar en Puerto Luz, donde más bien algunos nativos prefieren conservar el bosque, a pesar del desarrollo de la actividad minera en menor escala. Este sentido conservacionista del bosque se explica porque además de su funcionalidad económica tiene un significado

histórico. En determinados puntos del bosque de la comunidad, aparte de zonas de pesca y caza, hay lugares donde los antepasados de los nativos habrían vivido. Específicamente los nativos señalan al río *Kipodwe* (afluente del Karene) donde habrían vivido sus ancestros.

En este sentido, los nativos representan a su territorio como un espacio ancestral. Muchos nativos dicen que el territorio es “donde han vivido nuestros ancestros, ahí están sus huesos”, por ahí “caminaron nuestros abuelos”⁵³

Esta idea de *ancestro* hace referencia al pasado vivido por sus parientes del cual descenden. Es decir, tiene una connotación histórica y de parentesco.

En la memoria, especialmente de los ancianos, yacen recuerdos de los lugares por donde habrían caminado sus antecesores. Según ellos, sus ancestros habrían vivido en la cabecera del río *Kipodnwe*, ubicado en la parte alta del territorio de Puerto Luz. En este lugar, sus ancestros, que vivían en aislamiento y “calatos”, fueron contactados por los misioneros dominicos, liderado por el padre José Álvarez, para –luego- ser reducidos al lugar conocido como Puerto Alegre. Será recién por la década del 60 que muchos de estos nativos, reducidos en Puerto Alegre, emigran a la parte baja del territorio de Puerto Luz, donde actualmente habitan sus descendientes.

Como vemos, según los nativos, hay lugares específicos, como la cabecera del río *Kipodnwe*, que marcan hitos importantes para identificar hasta y por donde era el territorio de los Arakmbut de Puerto Luz⁵⁴.

Andrew Gray (2002c), también menciona el río Kipodnwe como área originaria de los Arakmbut, además del río Ishiriwe o Shilive⁵⁵, distanciados entre sí. Según él, en los dos ríos vivían dos grupos Arakmbut: Los *Kipodneri* (en la orilla del río Kipodnwe) que se asentaban en cinco casas comunales o malocas (*hak*); y, los *Wandakweri* que vivían en 7

⁵³ Pobladores de la CN Puerto Luz, entrevistado en setiembre del 2012.

⁵⁴ Esta identificación de lugares territoriales grabados en la memoria de los pueblos, también se ha visto en otros grupos amazónicos como los Yanésa, estudiado por Fernando Santos Granero. Según él, los paisajes o ciertos elementos naturales, narrada en mitos, permiten conservar y transmitir la memoria de cómo fue el territorio pasado de los Yanésa.

⁵⁵ Respecto al nombre de este río, Gray menciona en su libro el nombre de Ishiriwe, pero los nativos de San José también lo llaman Shilive.

hak, en la cabecera del río Shilive. Cada casa comunal recibía el nombre de algún rasgo ambiental. Así la casa ubicada cerca de un cultivo de caña de azúcar se denominaba *Apikmbote* y la gente que vivía allí era referida con el mismo nombre de la casa con el sufijo *eri*. Así la casa comunal *Apikmbote* albergaba a los *Apikmboteri*.

Aunque Gray (ibíd.) no explica si estos dos grupos de Arakmbut eran ancestros de los nativos de la Comunidad Nativa de Puerto Luz y San José de Karené, nosotros podemos decir que el grupo *Kipodneri*, así como el lugar que ocupaban, habrían sido los antepasados y el lugar ancestral de los nativos de Puerto Luz.

Por esta razón muchos nativos de Puerto Luz consideran que ellos sí son originarios de la tierra donde se asientan, al menos en parte de ella; a diferencia de los nativos de San José y de otras comunidades Arakmbut como Barranco Chico y Boca Inambari, cuyos moradores nativos más bien tendrían como zona ancestral la cabecera del río Shilive.

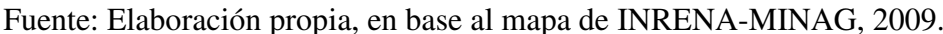
En parte esto es cierto para el caso de San José, pues la mayoría de los nativos reconocen como zona de origen de sus antepasados a la Cuenca Alta del río Shilive, ubicado fuera del territorio de la comunidad, siendo el lugar de acceso por el río Madre de Dios, a donde desemboca el Shilive. Es decir, los de San José no mantienen contacto con su zona de origen ancestral, ubicado dentro de la Reserva Comunal Amarakaeri.

En cambio, los de Puerto Luz mantienen el contacto con la zona de origen de sus antepasados, pues está ubicado en la parte alta del río *Kipodnwe* a un día y medio en bote, desde el núcleo poblacional de la comunidad.

La representación del territorio como espacio ancestral no se ha podido observar entre los nativos de San José. Una posible explicación de esto es el desplazamiento de su área ancestral que sufrieron en el siglo XX, impulsado por el proceso de adoctrinamiento religioso de los dominicos. Como se mencionó, en tiempos remotos el territorio ancestral de los nativos de San José estaba ubicado en la cabecera del río Shilive, ubicado cerca de la zona montañosa de la selva alta de Madre de Dios⁵⁶. Según Gray

⁵⁶ Este territorio ancestral si bien ya no forma parte del área comunal actual, está presente en el recuerdo de algunos pocos ancianos de la comunidad de San José. Actualmente este territorio ancestral forma parte de la Reserva Comunal Amarakaeri, creada por iniciativa de la FENAMAD para que los Harakmbut de todas las

Mapa N°3: Lugares históricos de los Arakmbut de San José y Puerto Luz.



92

Esta expedición fue sugerida por el sueño que tuvo un Chaman (*wayorokeri*) quien soñó, según Gray (2002a), que “...los Arakmbut encontrarían el sitio de su comunidad subiendo el tercer río de la margen derecha del Madre de Dios y viajando por éste (el Karené) hasta encontrar la boca del Pukiri” (Gray 2002a:138)

Así San José fue fundada primero en la desembocadura del río Pukiri en 1969, en años posteriores la comunidad se trasladó al actual núcleo comunal, para evitar las inundaciones producidas por el desborde del río Karené.

Ahora bien, cuando a los nativos de San José se les pregunta qué significa para ellos el territorio Harakmbut o hasta donde abarca, sobre todo los líderes comunales y los ancianos mencionan que es “todo esto”, señalan a todas las direcciones desde donde se encuentran, incluyendo a los territorios comunales de su propia comunidad, de Puerto Luz, Boca Inambari y Barranco Chico, además el área ancestral de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Esto también se ha notado en Puerto Luz, cuando se les plantea la misma pregunta mencionan que el territorio Harakmbut es la tierra por donde han caminado sus ancestros y “paisanos” y que está dentro de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Entonces, aquí hay que decir que el resultado obtenido sobre la representación del territorio varía según se plantea la interrogante a los nativos. Por un lado, cuando se les plantea que expliquen el significado, sus visiones del territorio, así como su extensión, como se ha visto en San José lo explican desde el lugar donde habitan. El territorio es el área comunal, el lugar de vivencia, el espacio de extracción de recursos o el espacio ancestral. Por otro lado, cuando se les plantea que expliquen el significado del “territorio harakmbut”, el resultado es distinto, aquí territorio es el todo y tiene una connotación histórica, ligado al pasado remoto, a los lugares donde han vivido los antepasados de los Arakmbut, y que ahora es parte de la Reserva Comunal Amarakaeri.

- *La Reserva Comunal Amarakaeri – RCA* ⁵⁷

Esta reserva, tanto para los nativos de Puerto Luz como para los de San José, es un área extensa donde habitaron los antepasados Harakmbut, incluidos el grupo Arambut.

La RC Amarakaeri fue declarada como tal el 11 de mayo del año 2002 (D.S. N° 031-2002-AG), con una extensión de 402 323,62 hectáreas. Se ubica en el distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, región Madre de Dios.

Fue propuesto por la Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), como una medida para controlar las invasiones de mineros y colonos a los territorios de comunidades indígenas, además para conservar las tierras, bosques y especies de flora y fauna presentes en la reserva. Además generar el desarrollo turístico y de las poblaciones del área directa social beneficiaria.

Son varias las comunidades nativas beneficiarias del proyecto, no solo del grupo Harakmbut, sino Yines y Matsiguengas (Alca, 2009). Es decir, no solo es una reserva para los Harakmbut, donde si bien parte de la reserva forma parte de su zona ancestral, el resto no lo es. Las poblaciones beneficiarias están facultadas para hacer uso tradicional de la reserva. Cada comunidad elige un representante que viene a conformar el Ejecutor de Contrato de Administración (ECA), órgano que está a cargo de la administración de la reserva, siendo su contraparte Estatal el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNAP). Así la RCA es cogestionada tanto por las comunidades como por al Estado.

Los principales problemas que enfrenta son las invasiones por parte de madereros y mineros y la debilidad del Estado para hacer cumplir la ley. Sin embargo, también los mismos nativos presionan a la RCA, desarrollando minería en la zona de amortiguamiento de la misma (Alca, 2009).

⁵⁷ En esta parte el objetivo no es profundizar sobre la RCA, puesto que se ha escrito mucho sobre ello.

El logro de un importante proyecto financiado por *Global Environmental Fund* (GEF/PNUD), diseñado por la FENAMAD, no tuvo los resultados esperados por las dificultades que surgieron a raíz de la imposición de criterios del financiador. Tuvieron como resultado el estancamiento del proceso de apropiación de la reserva por las comunidades (Chirif y Garcia, 2007).

3.2 Gobernanza y el uso de los recursos mineros del territorio

La gobernanza territorial implica definir colectivamente reglas, formales o informales, respecto a quiénes y bajo qué condiciones pueden acceder al uso de los recursos mineros del territorio. Esta definición también la tiene Bebbington (s/f), cuando habla de gobernanza ambiental, según él es un proceso a través del cual se definen, regulan y se implementan reglas para controlar el acceso a y uso de los recursos naturales. También Hufty (2009) menciona que la gobernanza se refiere a los procesos colectivos, formales e informales, que determinan en una sociedad cómo se toman las decisiones y se elaboran reglas en relación a asuntos comunes y/o públicos.

Estas definiciones de gobernanza se puede asociar a las formas de autogobierno de los pueblos indígenas reconocidas por algunos tratados internacionales, como la Declaración De Las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en su artículo N° 4 dice:

“Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas”

Las formas de gobierno propio van desde sus propias instituciones políticas, económicas, culturales y formas de decisión interna sobre temas que les afectan.

El reconocimiento del derecho de autogobierno y demás formas de instituciones políticas de los pueblos indígenas, es el resultado de sus exigencias. Ellos han argumentado que tienen sus propias formas de gobierno, aun cuando esto pueda

significar un desafío a los gobiernos de un Estado, quienes podrían afirmar que los gobiernos son prerrogativa del Estado.

Según Gray (2002a) esto tiene una historia que se remonta hasta los tiempos de Aristóteles, quien concibió a los tipos de gobierno como constitutivos de las ciudades-Estado. Durante la Ilustración, también Locke consideró que el gobierno estaba ligado a la sociedad civil fuera del estado de la naturaleza, donde podría situarse a las tribus. Rousseau también ligó el gobierno al Estado.

Con el advenimiento del evolucionismo en el siglo XIX, se incluye el gobierno en el sistema evolucionista. Morgan (1993) titula “Surgimiento de la idea de gobierno” la parte II de su *Sociedad Antigua*, en ella presenta el desarrollo del gobierno en una línea de evolución social de la *gens*. Más adelante Mair (2001) cuando habla sobre gobierno primitivo distingue entre “gobierno mínimo” y “gobierno difuso”, para ella la función del gobierno es proteger a los miembros de la comunidad política contra la falta de legalidad interna y los enemigos externos, y toma decisiones a nombre de la comunidad en materia que les concierne a todos y en los cuales ellos tienen que actuar unidos. El “gobierno mínimo” se basa en las prácticas consuetudinarias y está presente, para Mair, en sociedades con poca o ninguna manifestación de gobierno; el “gobierno difuso” estaría más bien en aquellas comunidades donde los consejos toman decisiones, y hay incorporación de elementos no indígenas.

Según Gray (2002a), Mair muestra que los gobiernos pueden operar en un nivel fuera de la estructura del Estado y cumplirían dos funciones: La de proteger a la comunidad de la falta de legalidad y la de organizar los procesos de toma de decisiones.

Gray (2002a), cuando habla de gobernanza Arakmbut, considera los aportes de Mair, e intercambiabilmente utiliza el término gobernanza con el de gobierno.

Según él, en el siglo pasado hubo “dos sistemas políticos” que coexistieron y todavía perduran entre los Arakmbut. El uno está ligado al “gobierno mínimo”, es informal, pues se basa en decisiones formadas en el ámbito informal, sea en los encuentros realizados en las chacras, viviendas y bosque. El otro está ligado al “gobierno difuso”, es formal,

opera bajo la Ley de Comunidades Nativas, y está conformado por una junta directiva comunal. El primer nivel de gobierno, mediante un proceso de toma de decisiones, resuelve asuntos internos de la comunidad, como dónde sembrar, extraer oro y conflictos entre familias. Y se empieza con las conversaciones, y acuerdos informales entre los nativos. Estas conversaciones y acuerdos pueden darse durante el trabajo realizado en las chacras y en las zonas de extracción del oro. Estas conversaciones son familiarizadas con el resto de nativos de la comunidad, y así ellos van formando ideas y opiniones. Luego una persona influyente de la comunidad va sondeando las opiniones de la comunidad, y después formará una opinión que refleje los deseos de los otros nativos.

Mientras que el segundo nivel de gobierno, el “difuso”, para Gray (ibíd.) resuelve asuntos externos de la comunidad, como la colonización e invasión del territorio, y todo lo referido a las relaciones con el Estado. Si bien es formal en cuanto a las decisiones, pues lo acordado se transcribe en un libro de actas de la comunidad, necesita de los espacios informales para formar una opinión. Esto permite que “la reunión formal constituya la ratificación o formalización de opiniones que han ido surgiendo en las semanas o en los meses anteriores” (Gray 2002a: 280).

Otra diferencia de ambas formas de gobierno radica en que mientras en el “mínimo”, las influencias de los ancianos y chamanes son relevantes para llegar a una decisión colectiva; en el “gobierno difuso”, basado en la Ley de Comunidades Nativas y en el órgano comunal, el líder o jefe comunal es la que representa a la comunidad ante el Estado o ante el mundo *no indígena*. Aquí, según Gray (2002a), estos líderes constituidos por jóvenes con educación secundaria, no tienen mucha influencia, prestigio y autoridad, frente a los mayores de la comunidad quienes no cooperarían con ellos⁵⁸.

⁵⁸ Esto quizá se explique por lo nuevo del sistema político comunal, presidido por un presidente. No olvidemos que Gray hizo su trabajo de campo entre los Arakmbut en la década de 1980, poco año después que se formaran las Comunidades Nativas Arakmbut.

Cuadro N° 6: Gobierno Arakmbut

Gobierno mínimo	Gobierno difuso
Política Arakmbut	Representantes modernos comunales
Base consuetudinaria	Base legal nacional
Encuentros informales	Encuentros formales
Liderazgo por cualidad	Liderazgo por posición
Reconocimiento por eficacia	Reconocimiento por elección
<i>Internamente</i> orientado	<i>Externamente</i> orientado
Respeto por los viejos	Respeto por los jóvenes (en menor medida)
Conocimiento Arakmbut	Conocimiento de la educación estatal
Fiestas	Encuentros formales en la escuela

Fuente: Gray (2002a:279)

Las dos formas de gobierno o gobernanza son complementarias en la actualidad, pues la una precede a la otra. Sin embargo, habría ciertos cambios en lo que respecta al gobierno mínimo, lo más importante es la ausencia de chamanes o visionarios ya desaparecidos. En el pasado estos tenían una influencia en el resto de los nativos, por sus visiones de ayahuasca, con lo cual aconsejaban al resto de los nativos.

Los encuentros informales en espacios específicos del territorio sigue siendo un pre-requisito para debatir una idea o decisión que luego se formalizará en un encuentro formal (asamblea). Detrás de esta decisión que llega a ser formal y colectiva, hay todo un proceso de cómo surge, se desarrolla y llega a ser colectiva.

Primero, una decisión que llega a ser colectiva deviene de un individuo o familia perteneciente a un clan. Segundo, el grupo de poder o los grandes mineros, perteneciente a una familia o clan, tienen que ver mucho con el surgimiento de una propuesta que luego llega a ser colectiva y/o aprobado a nivel formal (asamblea comunal). Esto lo explicaremos más adelante.

3.2.1 Definiendo las reglas de la gobernanza: nativos mineros y colonos *invitados* en el uso de los recursos mineros.

Como se ha mencionado la gobernanza implica definir reglas, formales o informales, respecto a quiénes y bajo qué condiciones pueden acceder al uso de los recursos mineros del territorio. En este sentido, considerando que el territorio es un espacio comunal conformada por comuneros, los nativos de los ámbitos de estudio –incluidos el grupo de poder económico de San José– consideran que solo ellos, en tanto Arakmbut de su respectiva comunidad, tienen el derecho legítimo de hacer uso de los recursos mineros de sus comunidades. De esta manera en ambos casos el criterio que regula el acceso a y uso de los recursos mineros se basa en un discurso de pertenencia al grupo Arakmbut de la comunidad nativa de origen⁵⁹, lo cual implica el uso de un “nosotros” (nativo Arakmbut) y paralelamente el de un “otro” *no nativo* (colono minero).

En cuanto a los mismos nativos, si bien algunos de San José tienen concesión minera para desarrollar la minería en su territorio, la tendencia casi generalizada es que por su misma condición de nativos/comuneros, accedan de manera automática al uso de los recursos mineros y forestales del territorio, a pesar que – para el caso de San José– hay un artículo de su Estatuto Comunal que expresa que los nativos deben pedir permiso a la autoridad comunal, antes de hacer uso y extraer estos recursos. Sin embargo, este artículo no se cumple, pues los nativos acceden a y extraen los recursos mineros asentándose en una parte del territorio comunal, sin previa autorización de la autoridad comunal.

Los colonos mineros en su mayoría son sin concesión minera, en teoría no tienen el derecho de uso de los recursos mineros que hay en la comunidad. Sin embargo, se nota que ambas comunidades los han incorporado en el trabajo de la extracción minera, bajo la modalidad de *invitados*, por lo cual pagan y pagaban determinada cantidad de regalía minera. Primero lo hacían al *nativo* y después a la junta directiva comunal. De esta

⁵⁹ El uso de este criterio tiene relación con la representación que las comunidades tienen del territorio, considerada como un área comunal compuesta por comuneros nativos; y que, por lo tanto, solo éstos tendrían el derecho de hacer usos de los recursos de su territorio.

manera el colono minero pasaba de ser un invasor a un invitado minero de la comunidad nativa

3.2.2 El surgimiento de un nuevo actor en San José y Puerto Luz: *El invitado*.

El invitado no solo está presente en la Comunidad Nativa San José y Puerto Luz sino en Barranco Chico, y otras comunidades Arakmbut insertas a la actividad minera.

En su mayoría provenientes del área sur andina del Perú, los *invitados* son incorporados por la CN San José aproximadamente en el año 1996, cuando un primer nativo decide, y luego otro, *negociar* con un colono para que extraiga oro, en calidad de *invitado*, en los límites de la comunidad.

Los invitados son incorporados en el año 2002 en la CN Puerto Luz, por sugerencia de los nativos de San José. Antes de esto, los invitados trabajaban en calidad de invasores en la zona La Cumbre, cerca al límite de la CN Puerto Luz, de donde extraían entre 100, 200 hasta 300 gramos de oro, lo cual demuestra que era una zona abundante en recursos mineros. Tanto así que en el año 2002 hubo el interés de los invasores de poblar esta zona. La CN Puerto Luz se opuso a esta iniciativa, emergiendo un conflicto violento entre la comunidad y los invasores, siendo solucionado por la intervención de la Municipalidad distrital de Boca Colorado.

Desde el año 1996 y 2002 (respectivamente para el caso de San José y Puerto Luz), el procedimiento era que los colonos sin concesión minera trabajen, como *invitados* de algún nativo, en una parte del territorio comunal; debiendo pagar determinado porcentaje de oro consistente en un '*alce*' semanal; es decir, de una semana de extracción, un día de producción le correspondía al nativo. Para el año 2012 este *alce* era de 5 a 7 gramos de oro (caso de la CN Puerto Luz) y 10 a 15 gramos de oro (caso de la CN San José). Esta última cifra es inferior a la de los años 90, en los que los nativos de San José percibían semanalmente entre 60 hasta 150 gramos de oro por concepto de *alce*. Esto se debía a que por ésta década era alta la producción del oro en San José, sobre todo desde el año 1996, cuando los colonos mineros empiezan a explorar nuevas

áreas del territorio comunal, de donde extraían entre 80, 100 hasta 200 gramos de oro por día.

La negociación desarrollada a nivel individual entre nativo e invitado todavía se realiza en ambas comunidades. Sin embargo, desde aproximadamente el año 2005 se habla de *regalía minera*, concepto que el invitado paga al nativo y después a la comunidad. Así los nativos de San José y Puerto Luz, desde hace pocos años, incorporan a la misma comunidad (representada por su junta directiva), para que sea la encargada de negociar con los colonos mineros. Esto se hizo con el fin de frenar los engaños que sufrían muchos nativos de parte de los *invitados*; y, a la vez, generar fondos económicos comunales con el ingreso de las regalías mineras que la comunidad percibía. De este modo, las mismas comunidades proceden a negociar con los colonos mineros, para que ingresen a trabajar como *invitados* en sus territorios.

Así, por ejemplo, los nativos de San José acuerdan que el *invitado* pague a la comunidad una regalía minera mensual de 30 gramos de oro, brinde semanalmente un *alce* de oro a un nativo y 10 gramos de oro semanal a un nativo anciano; que cumpla ciertos deberes comunales (faenas) y brinde apoyo económico a la comunidad en ciertas ocasiones, como en las de ejecución de obras comunales y fechas festivas. En el año 2012, para construir la carretera desde el puerto fluvial al núcleo comunal, los mineros invitados concedieron, a y por pedido de la junta directiva de la comunidad de San José, varios bidones de combustibles que abastecería a la maquinaria que abriría esta carretera. Es decir, los invitados van a ser incorporados en la dinámica social de la propia comunidad.

La incorporación de los colonos mineros en calidad de *invitados* se hizo para frenar el avance de las invasiones colonas cada vez más cerca al poblado central de la comunidad (San José), regular las tensiones y los conflictos entre colonos y nativos, que venían dándose desde el año 1980. Es decir, frente a que muchos colonos mineros ya ocupaban el territorio comunal, sin que los nativos pudieran desalojarlos, éstos deciden negociar con ellos incorporándolos como *invitados*.

En la década de 1980 muchos territorios de las Comunidades Nativas Arakmbut de Madre de Dios estaban siendo invadidos, en parte favorecido por la colonización

promovida por distintos gobiernos. Muchos colonos de la parte andina llegaron a Madre de Dios⁶⁰ para ocupar los territorios de estas comunidades, como es el caso de San José. Esto produjo conflictos, aun vigentes, entre colonos y comunidad. Así uno de los episodios que más recuerdan los nativos de San José es el enfrentamiento entre la comunidad y el colono Jaime Sumalave, quien ingresó en el año 1985, sin el consentimiento de la comunidad, al lugar conocido como Boca Pukiri, para desarrollar trabajos de actividad minera. En resultado de este caso fue que muchos nativos salgan, además de agredidos, denunciados por defender su territorio.

Invasiones como éstas continuaron hasta principios del siglo XXI, emergiendo relaciones conflictivas entre colonos y nativos. A mediados de la década del año 2000, por ejemplo, existió el conflicto entre la comunidad San José y el concesionario minero de apellido Matheus, quien realizaba actividades de extracción minera en el territorio comunal sin la autorización respectiva, pero que contaba con una concesión otorgada por el Estado.

Este último caso demuestra que el conflicto entre los nativos y los colonos no había desaparecido a pesar de la existencia del mecanismo de negociación mencionado, el cual no funcionaba cuando el colono tenía la concesión minera y el permiso del estado peruano. Al tener la licencia del Estado, el colono minero no pedía permiso a la comunidad nativa ni mucho menos contribuía la respectiva regalía minera, quitándola poder de decisión y autoridad. Esto obligó a que la comunidad llegue a otros tipos de arreglos con estos concesionarios mineros.

Entonces, un cambio importante en las reglas para extraer el oro era que los concesionarios no pagaban regalías mineras a la comunidad. En esta situación la comunidad, en este caso San José, procede a llegar a otros tipos de acuerdos con ellos. Le exigen que contribuyan con el desarrollo comunal (Esto bien podría caer dentro de un tema de responsabilidad social que tienen las empresas mineras con las poblaciones campesinas

⁶⁰ Andinos provenientes de la sierra sur peruana, como Cusco, Apurímac, Ayacucho y Puno. Ante la escasez de tierra en su lugar de origen, emigraron a Madre de Dios, desde el año 1980, incluso desde antes. Ver más en Glave / Pinedo (1997), y Chicchon *et. al* (1997).

andinas). Amparándose en el “Plan Regional de Formalización en derechos mineros otorgados en territorios de Comunidades Nativas antes de la entrada en vigencia del D.U.N° 012-2010” (dado por el Gobierno Regional de Madre de Dios en el año 2012), en el cual se exige al titular de la concesión minera tener la autorización del dueño del predio (en este caso de la Comunidad Nativa) para realizar sus actividades, los nativos de San José acordaron que los concesionarios mineros cumplan ciertos pedidos de la comunidad, como un requisito para que puedan trabajar y extraer oro del territorio de su comunidad. Los pedidos incluyen el aporte de donaciones y contribución al desarrollo de la comunidad, a través del apoyo a la ejecución de obras de infraestructura.

Por ejemplo, en el año 2012, la junta directiva de la CN San José venía estableciendo algunos acuerdos con los concesionarios mineros⁶¹ para que les apoyen económicamente con la apertura de la carretera desde San José hasta el Centro Poblado Delta 1, principal centro de abastos de bienes y servicios (Esta propuesta fue para agilizar el tránsito de mercancías y bienes para la minería y el consumo familiar). Otro tema que también se incluyó en el pedido a los concesionarios era el apoyo anual para la remodelación de la escuela y para la realización de la fiesta de aniversario de la comunidad.

3.2.3 Incorporando reglas del Estado: *la regalía minera.*

“La regalía minera es la contraprestación económica que el Estado exige a los titulares de la actividad minera como recurso derivado de la explotación de los recursos minerales”⁶², en territorio de comunidades campesinas o nativas o donde se desarrolle la actividad minera.

Esta ley del Estado creado para las empresas mineras ha sido incorporada y adaptada a su propia realidad por algunas Comunidades Nativas de Madre de Dios insertas a la actividad minera. Así se habla de regalía minera en la CN Arasaire, El Pilar y Tres Islas. En estas son el 10 % de la producción semanal de oro que los *invitados* tienen que dar a la respectiva comunidad. En cambio en San José los invitados aportan mensualmente 30 gramos de oro, y en Puerto Luz un *alce de oro* semanal. Esto es de una semana de extracción un día le corresponde a la comunidad.

⁶¹ Algunos de los cuales son personas naturales y una que otra empresa.

⁶² Ley de Regalía Minera (N° 28258) del año 2004.

Como se ha mencionado, la incorporación del *invitado minero* se da aproximadamente en el año 1996 y 2002, respectivamente, en San José y en Puerto Luz. Después que estas comunidades deciden incorporarlos, los invitados pagan un *alce* o una *lavada de oro* a la comunidad. Estos términos se pueden encontrar en los libros de actas de la Comunidad Nativa San José y los mismos nativos, sobre todo de Puerto Luz, todavía siguen hablando de *alce de oro* que los invitados tienen que darles.

Más bien el uso del término *regalía minera* es reciente en ambas comunidades. Según algunos ex directivos de la junta directiva de San José, lo incorporan a fines del año 2005 y principios del 2006; y en Puerto Luz la junta directiva de la comunidad hace uso del término aproximadamente entre el año 2009 y 2010.

Es decir, es un concepto nuevo, cuyo uso y aplicación ha sido parcialmente exitosa dentro de las comunidades. Sobre todo San José ha logrado recaudar fondos comunales a partir de las regalías mineras. Aunque siempre los nativos han cuestionado la malversación de estos fondos, cometidos supuestamente por algunos ex directivos y presidentes comunales.

3.2.4 Sanciones para los transgresores de las reglas

Las comunidades estudiadas han impuesto sanciones para los *invitados mineros* que incumplen la regla de pagar la *regalía minera* a la comunidad y a un nativo. Las sanciones incluyen fundamentalmente el decomiso de sus máquinas de extracción, y – en algunos casos- su expulsión definitiva de la comunidad. Si los *invitados* cumplen con pagar la regalía minera les será devuelta sus máquinas de extracción, sino la comunidad dispone qué hacer con ellas.

Sin embargo, no hay una sanción efectiva para aquellos nativos que transgreden las normas y acuerdos tomados en una asamblea comunal. Si bien el Estatuto de la CN de San José expresa que hay castigos leves y drásticas como la expulsión definitiva de la comunidad no solo de San José sino de toda las comunidades Arakmbut a todo aquel nativo que transgrede un acuerdo comunal o incorpore invitados colonos a la comunidad, en la práctica esta sanción no se efectúa, pues muchos nativos permiten el

ingreso de *invitados* a la comunidad a pesar que ésta la prohíbe en determinados períodos de tiempo. De ahí que hay una paradoja entre lo que se acuerda como decisión colectiva y lo que se hace en la práctica. Esto lo explicaremos a partir del caso de San José.

3.2.5 Paradojas en la toma de decisiones en San José de Karené

En San José se puede notar cierta paradoja e inconsistencia entre lo que se acuerda en los espacios de la gobernanza y lo que se hace en la vida cotidiana. Ciertos acuerdos aparentemente comunales terminan siendo incumplidos dentro de la comunidad.

En varias reuniones internas de la comunidad se acordaba no aceptar el ingreso y el trabajo de los invitados mineros dentro del territorio de la comunidad y que solo los nativos de San José serían los que extrajeran el oro. Incluso a veces se acordaba tomar medidas coactivas como la de expulsar y decomisar las máquinas y herramientas de trabajo de los invitados mineros.

En una reunión del año 2007, los nativos acuerdan el “retiro” definitivo de los invitados mineros que estaban extrayendo oro dentro de la comunidad. No obstante, esta decisión y acuerdo aparentemente unánime no sé efectuó en la práctica, pues al año siguiente permanecían en la comunidad extrayendo oro. Esto es porque la comunidad misma les invito, permitiendo su reingreso.

Reingresando los invitados a extraer oro en el territorio de San José, éstos muchas veces no acatarán la obligación de aportar con las regalías mineras a la comunidad. Es por ello que en el año 2008, en una asamblea comunal, la junta directiva de la comunidad les exigen el pago de la respectiva regalía minera. Aquí los invitados se comprometen a pagarlo.

Pero, al final los invitados hicieron caso omiso a esta petición y a su propio compromiso de pagarlo, pues a fines del año 2008 la comunidad, mediante asamblea, toma la decisión de desalojarlos del territorio comunal.

En otra asamblea del año 2009, los nativos de San José acuerdan no aceptar “definitivamente” la presencia ni el trabajo de los invitados mineros dentro del territorio, y que la extracción del oro sea realizado por los mismos nativos y/o comuneros:

“Ya no se aceptaran invitados para el trabajo minero, ya que esta se realizará solo por los comuneros” (Libro de actas de la Comunidad Nativa de San José. 2009: 66)

En esta misma reunión se acuerda que todos los nativos extraigan oro de manera igualitaria.

“Se llega al acuerdo que todos los comuneros solo trabajen con una tolva y una sola máquina” (Ibíd. Pp. 66)

Luego, en el año 2010, se permite nuevamente el ingreso de los invitados mineros a la comunidad.

Como se ha notado no se acata los acuerdos tomados en la comunidad. Se nota que hay una cierta inestabilidad en cuanto a la toma de decisiones comunales. Por un lado, en un determinado año se prohíbe el ingreso de invitados mineros; por otro lado, al año siguiente, se hace caso omiso a este acuerdo y se sigue permitiendo su ingreso.

¿Por qué esta paradoja y vicisitud en la toma de decisiones dentro de la comunidad de San José?

Hay varias respuestas desde diversos ángulos. Una de ellas sería que esta paradoja obedece a una racionalidad y estrategia de la propia comunidad nativa. Esta es la de ir adaptándose al contexto socioeconómico temporal, de acuerdo a sus requerimientos y necesidades sociales y económicas.

Por un lado, decidir expulsar definitivamente a los invitados mineros puede ser una estrategia para presionarlos a que cumplan con sus obligaciones de pago de regalía minera. Por otro lado, reincorporarlos puede obedecer a una necesidad económica de la misma comunidad. Pues las regalías mineras aportadas por los invitados se destinan al fondo económico de la comunidad, y pueden ser empleadas para invertir en obras de infraestructura, cubrir ciertos gastos de la junta directiva.

Una segunda explicación puede estar ligada a la débil institucionalidad de la comunidad nativa. Como sabemos la idea de “comunidad” en la Amazonía peruana es un concepto importado de las comunidades campesinas andinas. Y lo que primaba como organización social en la amazonia peruana, al menos hasta antes de los primeros contactos de los misioneros, eran los clanes y/o unidades familiares extensas. Estos eran las unidades sociales base de la organización social amazónica.

Hasta ahora muchos grupos amazónicos todavía se organizan socialmente, trabajan y toman decisiones a partir de los clanes. Entonces es de esperarse que en muchas comunidades nativas lo que se toma como decisión aparentemente comunal, termine siendo de un clan y por lo tanto incumplido por alguno u otro clan, o que algunos de estos promuevan la anulación de una decisión comunal y su reemplazo por otra.

Nuestra explicación a la pregunta planteada de cierta manera se enmarca en esta segunda interpretación. Para ser más específico podemos decir que la paradoja de la toma de decisión dentro de la comunidad de San José obedece a la propia diferenciación socioeconómica interna, entre los grupos que tienen máquina de extracción minera y los que no los tiene, entre pequeños y grandes mineros. Es decir, entre los que detentan y no el poder microeconómico.

Los desposeídos de los medios de producción minera e incluso los pequeños mineros artesanales van a desear y permitir el ingreso de invitados mineros a la comunidad, pues van a recibir de ellos determinado porcentaje de gramos de oro por su trabajo de extracción minera en el territorio comunal. De ahí que van a ser los promotores para que en una asamblea comunal se los incorporen.

En este grupo se podría incluir al clan *masenawa* y *singperi* que en la actualidad está compuesto por pocos integrantes y en su mayoría de tercera edad. Clanes cuyos miembros están desposeídos de los medios de extracción minera.

Mientras que los que detentan el poder económico (como 15 familias) van a oponerse a la incorporación de los invitados mineros, al ser sus competidores directos en la

extracción del oro dentro de la comunidad. Por el contrario van a promover la idea de no permitir su ingreso dentro de la comunidad

En varios acuerdos internos, según los libros de actas de la comunidad (año 2008, 2012), los grandes mineros se oponían al ingreso de los invitados mineros. Incluso, para el año 2008, el mismo presidente comunal, que también era un gran minero para esa fecha, se oponía.

En los años mencionados (2007, 2008 y 2009), los que estaban en contra de los invitados mineros eran los del clan Wandinpana y otros cuyos miembros habrían sido grandes nativos mineros en San José. Algunos de los miembros del clan Wandinpana, específicamente la familia IES (compuestos por 9 hermanos), descrito en la parte de casos de grandes mineros (ver anexo N° 2), han ocupado el cargo de presidente comunal de San José, desde el año 2005 hasta principios del 2011⁶³.

3.2.6 Todo lo sólido se desvanece en la perdición y en el poder: el uso de la regalía minera.

Como se ha mencionado la incorporación del invitado minero se dio en el año 1996 en San José y 2002 en Puerto Luz, tenían el derecho de extraer mineral a cambio del pago de un *alce de oro* y, después, del aporte de una regalía minera al nativo y a la comunidad.

El uso de los *alces de oro* y, después, de las regalías mineras percibidas por los nativos será diferente en ambas comunidades. En el caso de Puerto Luz, algunos nativos los malgastaron en la compra de cervezas y en los centros de *nigth club* de los centros poblados cercanos a la comunidad, tal como se puede ver en este testimonio:

⁶³ Esta familia aparte de manejar el poder político dentro de la comunidad eran grandes mineros, pues como se ha descrito en la parte de casos de grandes mineros, extraían altos porcentajes de oro a comparación de otros mineros de la misma comunidad.

“Los nativos de aquí se sentían ricos con sus regalías, algunos compraban bastante cerveza, paraban en cantina nomas...paraban en Sagitario”⁶⁴ (Nativo de Puerto Luz).

Otros, si bien compraron con el ingreso del oro sus primeras máquinas minichupaderas, fracasaron por no saber administrarlas, malgastaron el dinero en la compra de cervezas. Hay un tercer grupo de nativos que más bien fueron víctimas de engaños de los invitados, no pudiendo acumular medios económicos para la compra de máquinas de extracción minera. Por ejemplo, si los invitados mineros sacaban 100 gramos de oro durante 24 horas de trabajo, restando el 25 % como pago a sus trabajadores, tenían que conceder al nativo 75 gramos de oro, por concepto de alce. No obstante, solo les concedían entre 10 a 15 gramos de oro.

Es por estas razones que actualmente en Puerto Luz son solo cinco nativos que han adquirido, desde hace dos años atrás, sus primeras máquinas minichupaderas de 20 caballos de fuerza, las que no tienen la misma capacidad de extracción que las máquinas chupaderas de 180 caballos de fuerza empleadas en San José. Siendo una práctica mayoritaria que los nativos empleen y dispongan de carretillas para la extracción del oro fluvial, lo cual no ha permitido que un sector importante de nativos de la comunidad acumule medios económicos.

En San José también algunos nativos van a malgastar sus primeros alces de oro en la compra de cervezas, pero muchos los invirtieron en la compra de máquinas carancheras y chupaderas para la extracción del oro. Estos últimos nativos pronto se convertirían en pequeños grupos de poder económico en la comunidad, ya que van a manejar ciertos medios de extracción minera (maquinarías) y capital económico, el cual será obtenido, primero, de las regalías mineras; y, después, de la venta del oro que ellos mismos van a extraer.

⁶⁴ Sagitario es un centro *night club* del centro poblado Delta I, ubicado cerca a la Comunidad Nativa Puerto Luz. Muchos nativos recuerdan arrepentidos que malgastaban su plata no solo en los night club de los centros poblados del distrito sino en los de las ciudades como Arequipa. Muchos de estos centros y bares, son lugares donde los nativos se encuentran con mujeres colonas, llegando —muchas veces— a enamorarse de ellas. Las mujeres colonas que acceden a esta relación, por interés económico, muchas veces terminan abandonando a su pareja nativo

3.3 Poder y gobernanza en los ámbitos de estudio

Cuando hablamos de poder nos referimos al caso de la Comunidad Nativa San José de Karené, donde ciertos nativos (entre 10 a 15 familias) disponen de capital económico fruto de la comercialización del oro, e influyen en la toma de decisiones que se da en la comunidad. Mas no nos referimos al caso de Puerto Luz, donde si bien es ciertos algunos nativos van a recibir *alces de oro* y/o regalías mineras de los invitados, los van a malgastar en las cantinas y night club, no pudiendo acumular ni disponer de capital económico.

La identificación de un pequeño grupo de poder en San José, es contrario a lo que encuentra y observa Andrew Gray en la década de 1980. Para esta década el autor encuentra que “prestigio y respeto son los objetos del deseo Arakmbut, y se ganan a través de la generosidad hacia otras personas” (Gray 2002b:183). El prestigio y respeto se ganaba, como bien lo dice Gray, siendo generoso en varios ámbitos de la vida Arakmbut.

El primero, en la caza y en la distribución de la carne por parte del cazador entre los demás miembros del clan y la comunidad. El segundo, en la socialización de los conocimientos que se poseía como chaman, como conocedor de canciones y relatos orales. Esto lo poseían especialmente los más viejos. El tercero, el prestigio se ganaba siendo generoso con los demás, y en el hecho de compartir los descubrimientos de oro en las riberas de los ríos. Según Gray (2002b) un nativo que descubría depósitos de oro en el lecho seco de un río, tenía que compartirlo con los parientes de su clan a quienes invitaba para trabajar en la misma área. De lo contrario era acusado de acaparar el placer aurífero para sí mismo.

Entonces, según Gray (ibíd.), los nativos de San José tenían que mostrar actos de generosidad (*e' yok*) o ser generoso en el ámbito de la producción, la caza, conocimiento (chamánico o no) y en la extracción del oro, a fin de ganar prestigio y respeto de sus pares nativos.

Habían una serie de títulos o nombres arakmbut con los que un nativo era considerado generoso, bueno o excelente. El término *ndak* o *wandaknda* se refería a una persona buena y excelente; *urunda* (maravilloso) se refería al acto de generosidad. Todos estos términos proporcionaban una evaluación positiva de las personas, en tanto que *ndakwe* o *ndakwanda* se refería una persona mezquina (*senopo*).

En general, para un hombre arakmbut, *wairi* era el título que recibía por su acto de generosidad y su responsabilidad ante los miembros de su familia y comunidad. El *wairi*, para la década de 1980, mayormente viejo o chaman de la comunidad, era el que influía con sus decisiones en una reunión informal realizado en la comunidad. Pues *wairi* era alguien respetado, al que los Arakmbut escuchaban y consideraban sus ideas.

En consecuencia el *wairi* era alguien que tenía no solo prestigio sino posición social, a diferencia del *wanamba*, persona mezquina, soltero, sin ninguna posición social y al que las personas no prestaban mucha o ninguna atención (Gray, 2002b)

Frente a los *wairis* estaban los líderes o presidentes comunales, integrados por jóvenes sin experiencia y con educación. Según Gray (ibíd.), los aspirantes al cargo de presidente comunal, eran jóvenes que buscaban tener prestigio y estatus social; sin embargo, para los nativos adultos y ancianos no era un cargo que daba prestigio ni respeto, porque el que ocupaba este cargo no distribuía nada. Es decir, no mostraba actos de generosidad ante sus pares nativos, más bien el que lo asumía tenía que pedir donaciones económicas a los demás nativos para cubrir gastos de gestión ante el Estado. Pedir donaciones hacía que los demás nativos piensen que el presidente iba a malversar los fondos económicos donados.

La idea de malversación de fondos, muchas veces infundada, también se ha observado en nuestro trabajo de campo realizado en el año 2012. Usualmente algunos presidentes comunales son acusados de actos de corrupción y malversar los fondos económicos constituidos por el ingreso de regalías mineras dado por los invitados mineros. De ahí que algunos nativos consideren el cargo de presidente comunal como algo que no da

prestigio, pues todo aquel que lo asume corre el riesgo de ser acusado de corrupto y malgastar los fondos⁶⁵.

La diferencia entre estas nociones políticas de liderazgo, entre el *wairi* y el presidente comunal, era que el primero mantenía un liderazgo interno (Gray, 2002b).

“Representaban directamente las necesidades y deseos de la gente dentro de la comunidad por escuchar cuidadosamente en los encuentros sociales y demostrar su generosidad, los líderes de la frontera exterior [los presidentes comunales] son elegidos en reuniones formales y, a causa de su juventud, tienen menos recursos para demostrar su generosidad” (Gray 2002b:198)

Según el mismo autor, el prestigio y respeto eran dos aspectos que los Arakmbut deseaban en su vida social de la comunidad.

Sin embargo, advierte que cuando la gente comparte sus deseos – la de ser generoso- y entra en un marco de referencia sociopolítica, “el deseo personal para el prestigio se concentra más en nociones de poder” (Gray 2002b:163). En otra parte dice:

“En el mundo visible el poder puede ser considerado socialmente mediante la solidaridad política de la parentela, el clan, y la comunidad durante periodos de debilidad...o de conflicto (competencia por influencia comunales). Sin embargo, el poder trata realmente sobre la habilidad para controlar (matamona) recursos y, en ciertas circunstancias, gente” (Gray 2002b:164)

Gray no desarrolla estas ideas que plantea para el caso de los Arakmbut, y en especial para San José. Pero, podemos interpretarlas del siguiente modo: que cuando un nativo manipula los actos de generosidad persiguiendo determinado fin⁶⁶ (en este caso político, pues él hace referencia a un marco de referencia sociopolítico), el deseo personal de prestigio se acerca más a la noción de poder, al parecer entendido por Gray como la

⁶⁵ Sin embargo, ser presidente comunal sí es un cargo importante y de prestigio para los agentes externos a la comunidad y en esferas del Estado. No por gusto los colonos y funcionarios del Estado cuando llegan a la comunidad buscan primero al presidente comunal, en tanto que es un representante del mundo exterior de la comunidad.

⁶⁶ Esto es parte constitutiva del poder, la de perseguir un objetivo o fin.

“habilidad para controlar” recursos (económicos) e incluso gente, así como la habilidad para formar “alianzas” políticas entre la parentela, el clan y la comunidad.

El control de los recursos (sean políticos, económicos y humanos), según Crozier y Friedberg (1990) son parte constitutiva del poder, al igual que las relaciones sociales desequilibradas, en la que una de las partes sacan ventaja. En nuestro caso uno de los nativos saca ventaja en la relación de generosidad.

Al parecer, en años anteriores, esta manipulación de los actos de generosidad persiguiendo determinado fin, se va a dar en la Comunidad Nativa San José. Muchos nativos van a ser generosos esperando a cambio no solo prestigio sino ayuda de los demás nativos para el trabajo agrícola y apoyo político al momento de tomar acuerdos en la comunidad, etc.

Pero, qué ha pasado en años más recientes, ¿todavía se podría ver los actos de generosidad descrito por Gray?

Según nuestro trabajo de campo realizado en el año 2011 y 2012 se puede decir que la generosidad no ha desaparecido, aunque reducido se expresa de otra manera.

Para empezar – como ya se ha descrito- hay una serie de transformaciones sociales, culturales y económicas como consecuencia de la inserción de la comunidad a la actividad minera, acentuada sobre todo por el boom del oro a fines de los años 80, 90 y principios del siglo XXI.

En el siglo XXI la generosidad ya no se da en el ámbito del conocimiento chamánico, pues el chamán desaparece a fines de la década de 1980⁶⁷. Ni mucho menos en las actividades de caza y agricultura, pues la gente de la comunidad van a depender más del mercado para obtener sus bienes alimenticios.

Asimismo, las actividades de relatar cuentos y cantar canciones por la noche se han dejado de lado, por lo que tampoco se puede ver la generosidad en este campo.

⁶⁷ Porque el último chaman fallece a fines de esta década.

Como dijimos la actividad minera ha cambiado muchos aspectos de la vida Arakmbut y de la Comunidad Nativa San José. En el siglo XXI, todos los nativos, especialmente los que tienen máquinas de extracción minera, viven dispersos espacialmente, en sus campamentos mineros. La minería ha dado origen a un pequeño grupo de poder.

Este grupo de poder dispone de capital económico y algunos gozan de cierto prestigio, por el hecho de ser generosos en cuanto al conocimiento que comparten con sus pares nativos. Socializan sus conocimientos sobre la forma de trabajar y extraer el oro, dónde comercializarlos y la forma de emplear los medios de producción para extraer el oro, etc. Es decir comparten conocimientos sobre el proceso de extracción y comercialización del oro. A cambio de todo esto, reciben respeto y consideración de sus pares nativos. Respeto que unido al mismo hecho de ser grandes mineros, termina convirtiéndose en prestigio, que le confiere poder.

Así pues estos grandes mineros o el grupo de poder son actores relevantes y estratégicos, pues influyen en la trama de decisiones tomadas en los espacios informales y formales, como son las asambleas comunales. Y podrían influir para que se cambie la regla de juego de la gobernanza territorial.

3.3.1 El grupo de poder en San José.

En la Comunidad Nativa San José el poder económico lo detenta nativos considerados grandes mineros, que en el vocabulario Harakmbut son *Yonkimbet tone*, según la afirmación y percepción de los mismos nativos. Estos mineros van a extraer entre 50 a 80 gramos de oro por día, equivalente al valor económico máximo de 10, 400 soles, teniendo en cuenta que para el año 2012 el gramo del oro bordeaba los 130 soles

Así en San José hay un grupo de nativos que muestran su poder a partir del manejo de capital económico, que luego se transforma en capital simbólico; es decir, en prestigio, que obtienen de sus pares nativos, por ser grandes mineros.

También hay otros nativos que si bien manejan capital económico, esto lo obtuvieron cuando ocuparon cargos en la junta directiva comunal. Refiriéndose al manejo de los fondos comunales por un expresidente comunal, que actualmente es un gran minero, un

nativo dice: “él...se benefició personalmente y por eso tiene mansiones en varios sitios: Cusco, Puerto Maldonado...nadie le cuestionó hasta ahora”. Es decir, su estatus económico como gran minero así como sus propiedades, incluido sus máquinas de extracción, se habría dado a partir de la malversación que hiciera a los fondos comunales, cuando ocupaban cargos en la directiva comunal.

Asimismo hay otros nativos que si bien no manejan capital económico, disponen de capital cultural; y, por tanto, de capital simbólico. Son nativos que tienen educación superior universitaria y técnica, trabajan o han trabajado en la FENAMAD y en el Consejo Harakmbut- Yine- Machiguenka (COHARYIMA). Sus experiencias en estas organizaciones y el poseer educación superior, les permiten gozar de cierto prestigio entre sus *paisanos* de la comunidad.

3.3.1.1 Acumulando experiencia en el manejo de máquinas chupaderas.

Los grupos de poder son vistos como tal porque disponen de más medios de extracción minera, extraen más oro, manejan redes sociales, etc. Como se ha dicho, son denominados Yonkimbet Tone (gran hombre rico). Y en su mayoría está constituido por nativos cuyas edades fluctúan entre los 40 a 60 años, con educación primaria, algunos con secundaria incompleta y unos que otros con estudio técnico superior.

Las historias sobre cómo llegaron a ser Yonkimbet Tone tiene su origen en el buen uso de las regalías mineras (en ese entonces *alce de oro*) que percibían de los invitados colonos:

“Mi papa recibía semanalmente 5 gramos de oro...él lo vendía a Delta I o a Boca colorado. El invitado era un señor de Abancay, era buena gente....él estaba aquí trabajando cuando estaba de presidente Toledo, me parece (...) mi papá con esa plata compraba los alimentos y luego compró su primera máquina chupadera”
(Testimonio de R.M.A)

“Yo estaba más joven en ese año, en el 90, y aquí había bastante colonos. Un día el señor Quique decidió invitar a su amigo. Era un serrano de Puerto Maldonado. Entonces viendo eso la gente también invitaron...yo también invité a uno de Cusco. El me daba cada semana un porcentaje de oro, así yo me compré mi chupadera. Otras gentes también se compraron (...) primero trabajaban todos con carretilla” (Testimonio de AMON)

Las regalías mineras (inicialmente denominado *alce de oro*) servirán para que muchos nativos compren sus primeras máquinas chupaderas (esto es un motor diésel), con las que extraerán sus propias producciones de oro.

Antes de hacer uso de estas máquinas chupaderas, los nativos extraían oro de las orillas de los ríos empleando carretillas y palas.

Cuando emplean, por primera vez, las máquinas de extracción (chupaderas), los nativos van a tener dificultad para manejarlos, pues para ellos será algo nuevo. Ante esta dificultad algunos van a optar por entrar en alianza con los colonos mineros para extraer el oro. En este caso los nativos van a poner sus máquinas de extracción y los colonos la experiencia, el conocimiento en manejar las máquinas y extraer el oro en el interior del bosque. Gradualmente los nativos aprenderán de los colonos a manejar las máquinas chupaderas.

Una vez adquirido el conocimiento del manejo y la extracción del oro con las máquinas chupaderas, los grandes mineros los manejarán solos. Así un nativo cuenta que en su primer trabajo extrajo 8 gramos de oro.

“No era tan difícil manejar esta máquina. Aprendí mirando (...) después yo mismo lo use y saqué 10 gramos con mi propia máquina” (JECUY, entrevistado en el año 2012)

Como todo aprendizaje siempre hay dificultades que afrontan los nativos. Algunos mencionan que se les malograron la máquina por manipularla inadecuadamente; otros que se olvidaban el nombre en castellano de las partes de la máquina. Esto refleja el choque cultural que han tenido al momento de adquirir y manejar un bien industrial ajeno a su cultura.

Con el transcurrir del tiempo los grandes mineros acumularon experiencias para poder manejar sus propias máquinas de extracción y extraer el oro de sus áreas de producción. Esta experiencia acumulada a veces lo va a compartir con sus pares nativos, por ejemplo cómo extraer el oro del bosque o de las orillas de los ríos, cómo separar las pepitas de oro de las arenas o cómo utilizar el mercurio. Esta socialización de sus experiencias y conocimientos les confiere prestigio, reconocimiento y aprecio de parte de los otros nativos que no son grandes mineros, pero que extraen el oro a base de carretilla.

“A mí una vez me enseñó el señor Jecuy cómo se extrae el oro del río, cómo se tiene que separar el mineral, como hay que bombear si tienes caranchera. Después me dijo cómo tienes que venderlo y a dónde...buena gente es el señor”
(Nativo de San José, entrevistado en el año 2012)

“Buena gente” aquí está asociada a persona (gran minero) que comparte sus conocimientos de la minería. Este hecho de compartir le da prestigio y reconocimiento al gran minero. Es decir, al redistribuir conocimiento a los demás nativos, recibe de éstos reconocimiento.

3.3.1.2 Empleando las relaciones de parentesco en el trabajo de la extracción minera.

La mayoría de los nativos extraen el oro recurriendo a la fuerza de trabajo del núcleo familiar. Los grandes mineros también lo hacen. Ellos extraen el oro en sus campamentos mineros alejados del núcleo comunal.

“Trabajo con mis hijos y esposa. A veces también con mi hermano. Mis hijos todavía están jóvenes. Cuando se va estudiar a Puerto Maldonado, ya contrataré peones” (IES, entrevistado en el año 2012)

Como se lee en el testimonio son los hijos y todo el núcleo familiar, liderado por el padre, la principal fuerza de trabajo. En casi todos los casos son los hijos los que ayudan a los padres en el trabajo de extraer oro. Muchas veces este hecho es el causal para que sus hijos no logren acabar sus estudios secundarios.

Cuando los hijos terminan de estudiar (si es que lo logran) ellos o bien se quedan extrayendo el oro, adquiriendo sus propias máquinas de extracción y áreas mineras; o, bien se van a Puerto Maldonado a seguir sus estudios superiores.

Con los ingresos de la venta del oro los padres cubren los gastos educativos de sus hijos. Y aquí hay algo importante que resaltar. Mientras más números de jóvenes hayan estudiando en la comunidad, mayor será la presión que los nativos ejercen al bosque. Así un gran minero dice:

“Mis hijos estudiaban en Puerto Maldonado. A veces les pedía tal cosa y tenía que alistar plata. Trabajaba más para sacar más oro y poder tener un poco más de plata” (RMA, entrevistado en el año 2012).

A pesar que los jóvenes persiguen el mito de progresar a través de la educación, la mayoría no terminan de estudiar o si lo hacen no ejercen la profesión, por no encontrar un puesto de trabajo. Es por esta razón que se regresan a su comunidad de origen para dedicarse a extraer el oro. Por ejemplo, hay un caso de un gran minero joven que estudió la carrera de educación superior técnica en un Instituto de Puerto Maldonado; pero, por determinados problemas, no logró acabarlo, y ahora se dedica al trabajo de extraer oro en San José.

En otros casos, cuando los hijos están estudiando o hay escasez de mano de obra dentro del grupo familiar, los grandes mineros contratan peones que llegan a la comunidad provenientes de la zona andina.

Según los peones andinos, los grandes nativos mineros les dan un trato humano y de respeto. Reciben de ellos un salario diario del 5% de la producción total. Esto puede ser 4 o 5 gramos de oro diario.

Son los mismos peones andinos que llegan a la Comunidad Nativa San José buscando empleo. Algunos ya conocen a los grandes mineros, saben dónde están trabajando, por lo que cuando necesitan trabajo van a buscarlo.

El número de peones que contrata varía en cada caso. Si el gran minero dispone de 4 máquinas de extracción, entonces contratará 4 peones para cada máquina. Estos 4 peones se dividirán el trabajo: uno ocupará el cargo de maraquero (aquel que maneja la manguera), el segundo el de cascajero, el tercero el de ayudante, y el cuarto de zarandero. Así en total será 16 peones que contratará el gran minero, en el caso que disponga de 4 máquinas.

Disponer y manejar peones en el trabajo de extracción minera, otorga prestigio a los grandes mineros. Los demás nativos de la comunidad consideran que los grandes mineros tienen poder, son *Yonkimbet tone*, porque además de manejar dinero disponen de peones y máquinas de extracción minera. Así un nativo dice:

“El señor de allá tiene varias máquinas, y a su casa llega varios peones. Les da de comer a veces, también descansan ahí. Dice que les paga bien”
(Nativo de San José, entrevistado en el año 2013)

El mismo hecho que el gran minero camine junto a sus peones, y que éstos estén bajo su dirección, les confiere prestigio y posición social sobre los demás nativos. Pues para tener peones el nativo debe manejar capital económico con el cual retribuirle un salario

por su trabajo. Y para tener capital económico el nativo debe tener máquinas de extracción con las cuales extraer oro.

3.3.1.3 Acumulando capital económico y bienes de prestigio.

Los grandes mineros trabajan día y noche en sus áreas de extracción minera. Algunos tienen derechos mineros sobre esta área⁶⁸, obtenida de parte del Estado. Otros en cambio trabajan de modo informal.

A veces descansan esporádicamente un día de la semana. Pero sus maquinarias trabajan todos los días y noches, siendo los peones los encargados de manejarlos.

Es variado la producción obtenida en un día de extracción (12 horas aproximadas). Todo depende de la maquinaria empleada y la zona de extracción. Pues algunos emplean máquinas chupaderas de 180 y otros de 200 caballos de fuerza. Además hay áreas de extracción que son más productivas que otras. Así hace 5 años hubo un área cerca a la comunidad de donde se extraía entre 100 a 150 gramos de oro durante un trabajo de 24 horas.

A continuación se presenta un cuadro donde se muestra a algunos de estos grandes mineros que detentan poder económico, la cantidad de oro que extraen durante 6 días de trabajo y su precio de venta en el mercado local del distrito de Madre de Dios.

Cuadro N° 7
Extracción de oro y precio de venta en el mercado local -Año 2013

Caso*	Disponibilidad de maquinaria	Gramos extraído durante 24 hrs	Gramos extraído semanalmente	Precio en el mercado local*** (S/.)
RMA	Bomba motor 180 HP	30	180	23 400
Los IES	Bomba motor 180 y 200 HP	70	420	54 600
		100	600	78 000
AMON	Bomba motor 180 HP	30	180	23 400
		200**	--	

⁶⁸ Los derechos mineros se obtienen con una petición y concesión minera.

JECUY	Bomba motor 180 HP	30 40	180 240	23 400 31 200
ANARI	Bomba motor 180 HP	30 50	180 300	23 400 39 000

Fuente: Elaboración propia, en base al trabajo de campo de Agosto del 2013

*Sobre los casos de grandes mineros ver el anexo N° 2.

**Gramo extraído durante el año 2007 y 2008

***Precio del oro para el año 2012 en los centros de acopio de los centros poblados Delta I y Boca Colorado donde los nativos comercializaban el oro.

Como se observa en este cuadro, por lo general hasta el año 2013 los grandes mineros extraían entre 30 a 100 gramos de oro durante 24 horas de trabajo. Valorizado hasta esa fecha en S/. 23,400 si era 180 gramos de oro extraído durante 6 días. Aquí el precio por gramo era de S/. 130.00 en el mercado del Centro Poblado Boca Colorado del distrito de Madre de Dios.

Todos los grandes mineros comercializan la producción del oro en este centro poblado y, en algunos casos, en el Centro Poblado Delta I. En estos centros poblados ellos se relacionan con los comerciantes acopiadores de oro, con los que mantienen una relación de confianza y respeto. Pues ninguna de las partes pueden fallar o quebrar la relación económica. Es común que el comerciante brinde al gran minero un adelanto (sea en efectivo o en bienes) como pago por el oro que recibirá.

Los bienes son mayormente gasolinas que los nativos necesitan para emplearlas como combustibles de sus peque-peque, motolineales y sobre todo de sus máquinas chupaderas con las cuales extraen el oro.

Del total de venta obtenida (por ejemplo S/.23, 400), el gran minero invierte una buena parte en la compra de diversos bienes y en el pago de algunos servicios. Invierten en comprar gasolinas, repuestos para la máquina chupadera, vestidos, alimentos, pagar el servicio de cable mágico y al peón, comprar vehículos motorizados (motolineales), etc.

Al final, el minero solo se queda con una pequeña parte del ingreso percibido por la venta del oro. En promedio es 10 gramos de oro valorizado en S/1 300.00. Y si bien es cierto que les queda “poco”, es decir poco dinero en efectivo, es común que ellos ahorren en pepitas de oro:

“A veces tengo que sacar las pepitas de oro que guardé. Eso lo sacó por urgencia” (IES, entrevistado en el año 2013)

Es decir, un medio de ahorro es en gramos de oro. Esto, según los mismos nativos, lo guardan en pequeñas botellas. Estos ahorros son utilizados en momentos de urgencia, sobre todo para solucionar asuntos de salud.

Algunos nativos dicen que los grandes mineros esconden estas botellas con oro en alguna parte de sus chacras. Pero, como la práctica del robo no es común entre los nativos, no hay desconfianza ni temor de los grandes mineros para dejarlos enterrados en sus chacras.

Como se ha dicho parte del ingreso percibido por los grandes mineros lo destinan para comprar bienes industriales y urbanos. Uno de estos bienes son los vehículos motorizados, especialmente motolineales. Vehículos con los que los grandes mineros se desplazan al poblado Delta I.

Cada minero dispone y maneja su propia moto, valorizado entre S/3,000.00 y S/. 5,000.00. Para los grandes mineros estas motos son vehículos con las que se pueden desplazar a cualquier parte, si es posible hasta Lima. Para ellos representa un vehículo que rompe los límites de los espacios.

“Con esta moto yo puedo llegar hasta la costa y volver. Es más rápido y liviano...lo compre hace dos año, lo traje de Puerto Maldonado” (IES, 2012)

Considera que solo con la moto pueden organizar mejor el trabajo en la minería. Pues con ella compran y transportan los alimentos y gasolinas desde el Centro Poblado Delta I hasta la Comunidad; se desplazan a este poblado para conseguir peones o vender la producción de oro, llevan a sus familias cuando necesitan viajar a puerto Maldonado. Es decir, es un medio que permite una comunicación rápida entre la comunidad y el centro poblado.

Para los nativos que no tienen máquinas de extracción minera, solo las personas que sacan más oro y tienen dinero pueden comprarse una motolineal del “año”; es decir, una moto nueva. Según estos nativos “pobres” la moto hace que la gente dirija su mirada al nativo que lo maneja. Es decir, tener y manejar una moto da prestigio a los grandes mineros.

3.3.2 Descripción y análisis de casos de grandes mineros de San José

A continuación vamos a describir y analizar algunos de los integrantes del grupo de poder, constituido por grandes mineros, tomando como casos a algunos individuos y clanes familiares. Por cuestión de protocolo de investigación, y puesto que no tenemos la autorización de los entrevistados, antes que incluir sus nombres, usaremos siglas o seudónimos para cada caso.

Caso 1: RMA

Nuestro primer caso es un señor de 60 años, perteneciente al clan yaromba.

Empieza a trabajar en la actividad minera desde los 12 años de edad, y en el año 1997 fue presidente de la Comunidad Nativa San José de Karené.

Tiene cinco hijos, tres de los cuales se dedican a la actividad minera en la comunidad. Su último hijo está preparándose en una academia preuniversitaria de la ciudad de Puerto Maldonado para postular a la Universidad Nacional de Madre de Dios. Una vez que ingrese su hijo, el padre cubrirá los gastos de educación sin el apoyo de beca

otorgado por los misioneros dominicos de la ciudad de Puerto Maldonado. El padre tiene la esperanza que su último hijo sea un profesional, pues sus demás hijos sólo tienen educación secundaria completa, uno de los cuales afirma que con la extracción y venta del oro se obtiene más dinero que siendo un profesional. Incluso otro hijo tiene un bar y video pub en la comunidad, destinado a la venta de cerveza especialmente para los trabajadores mineros andinos.

Actualmente extrae entre 30 a más gramos de oro durante un trabajo de 12 horas, y en una semana puede obtener hasta 200 gramos de oro. Según él, todo depende del área de donde se extrae el oro, pues hay áreas que contienen gran yacimiento de oro y otras no.

Para sus trabajos de extracción del oro emplea máquinas chupaderas de 180 caballos de fuerza y 4 peones mineros, a quienes paga un jornal equivalente a un 25% del total de oro extraído durante un día de trabajo.

Desde que empezó a trabajar con su propia máquina de extracción en la comunidad, RMA nunca ha tenido invitados mineros colonos, constantemente muestra su disconformidad con los otros grupos de nativos que sí están a favor de la presencia de invitados. Según RMA, estos grupos de nativos, que están a favor del ingreso de invitados mineros, tienen yernos colonos, quienes también extraen oro en la comunidad, amparados por sus suegros y esposas nativas. Es por eso que en una asamblea, RMA propuso la idea que los yernos colonos pidan permiso a la comunidad antes de extraer oro del territorio de la comunidad.

Como se verá, al igual que el resto de casos, RMA tiene un campamento minero a 4 a 5 kilómetros del núcleo poblacional de la comunidad. Aquí vive con su esposa, hijos, nueras, algunos nativos y colonos andinos. Tiene una vivienda rustica, construido de palo, madera, plástico, y techos de calamina. Esta vivienda dispone de electricidad, generado por un motor a base de petróleo, y de TV cable.

Por las tardes o las mañanas y sobre todo los fines de semana RMA y sus hijos van a sus viviendas que tienen en el núcleo poblacional de la comunidad. Para desplazarse a los

centros poblados de las ciudades, dispone de modernas motolineales, y de teléfonos celulares para comunicarse con sus parientes.

En el centro poblado Delta I RMA comercializa su producción de oro, obtiene insumos, tecnologías, víveres y otros bienes urbanos.

Caso 2: Los IES.

Este es una familia perteneciente al clan Wandinpana. Está compuesto por aproximadamente 9 hermanos (entre hombre y mujeres).

Es el grupo más numeroso, pues cada hermano tiene a la vez su propia familia nuclear, es por esto que varias veces pensaron formar su propia comunidad nativa, en una zona aguas abajo del río Karené, en donde algunos de sus miembros tienen determinados campamentos mineros.

Hasta el año 2012 en promedio extraían cada hermano entre 70 a 100 gramos de oro durante un trabajo de 24 horas.

Como en los demás casos, todos los hermanos emplean máquinas chupaderas de 180 y 200 caballos de fuerza, los cuales tienen más capacidad de succión del material arenoso que contiene pepitas de oro; emplean peones mineros provenientes del área andina y, algunos de los hermanos, tienen cuadrículas mineras obtenidas formalmente del Estado.

Este clan familiar, liderado por el padre, fue el primero en llegar a San José, escapando de la misión de Sintuya, ubicado en la zona alta de Madre de Dios. Según el resto de nativos, desde un comienzo este clan ha ocupado cargos en la junta directiva de la comunidad. Es así que varios de los hermanos ocuparon el cargo de presidente comunal, incluso uno de ellos, con educación técnico superior, en el año 2010 fue candidato a la presidencia Regional de Madre de Dios, no pudiendo conseguir los votos necesarios para alcanzarlo.

Cuando ocuparon cargos de presidentes comunales, según algunos nativos, malversaron los fondos económicos de la comunidad, constituido por el ingreso de las regalías

mineras aportados por los invitados mineros. Esta acusación se sustenta en base a la no rendición del balance económico anual respectivo; o, si se realizaba, era de forma poco convincente para los nativos. Así un nativo menciona que en el período del año 2008 y 2009, uno de los hermanos de este clan, siendo presidente comunal, no rindió el balance económico por mes, como esperaban los nativos, pues las regalías mineras ingresaban semanalmente en porcentajes de 60 gramos de oro a los fondos económicos de la comunidad.

Incluso algunos nativos mencionan que cuando uno de los hermanos de este clan estaba ocupando el cargo de presidente comunal y el otro hermano estaba de presidente de una federación indígena regional, se habrían vendido parte del territorio de la comunidad a la Municipalidad de Boca Colorado, ya que durante este tiempo inexplicablemente se reduce el N° de hectárea de terreno de la comunidad de 26, 750.00 a 23, 604.00 has. Atribuyen a este hecho a las acciones de los dos hermanos cuando asumían cargos políticos.

Algunos nativos mencionan que algunas propiedades de algunos de los miembros de este clan, como casas en Puerto Maldonado, Tiendas y hostel, se habrían adquirido a partir del uso indebido de las regalías mineras aportados por los invitados al fondo comunal. Estas propiedades, algunos de los cuales van a ser despojadas por las nueras colonas luego de divorciarse con los nativos de este clan familiar, son signos de prestigio y poder para los demás nativos de San José.

Caso 3: AMON

Es un nativo de aproximadamente 60 años de edad, perteneciente al clan Yaromba. Tiene educación primaria completa.

Tiene siete hijos, dos de los cuales están estudiando la educación secundaria en un centro educativo de la capital del distrito de Madre de Dios. Tres de sus hijos (dos

mujeres y un varón) también se dedican a la extracción del oro, disponiendo de máquinas chupaderas de 180 caballos de fuerza.

Emplea máquinas chupaderas de 180 caballos de fuerza, carancheras, palas, y peones mineros en su campamento, ubicado a 4 kilómetros del núcleo comunal. En este campamento dispone de una vivienda rustica, que cuenta con electricidad generada por un motor a petróleo, y TV Cable.

Utiliza varias motolineales como medio de transporte para desplazarse al centro poblado Delta I y al núcleo población de la comunidad.

En el año 2012, AMON extraía 30 gramos de oro dentro del territorio de San José. No obstante, en el año 2007 y 2008 llegaron a extraer hasta 200 gramos de oro. La producción del oro lo comercializa en los principales centros acopiadores de oro, ubicados en el Centro Poblado Delta I y el distrito de Boca Colorado.

No ha tenido invitados, pero considera que le sería conveniente si es que algún día se malogra sus máquinas, o si en el futuro la producción del oro baja.

Menciona que inicialmente el término nativo *wandari* se refería a territorio, y que ahora el territorio es el lugar donde se vive, esto es la comunidad, y es importante por su disposición de riquezas como el oro, el cual considera necesario para comprar bienes de la modernidad (petróleo, víveres y vestimenta) y vehículos motorizados.

Caso 4. JECUY

Jecuy tiene 50 años, es un nativo perteneciente al clan Wandinpana, desarrolla la minería desde hace varios años atrás, empleando máquinas chupaderas de 180 caballos de fuerza, valorizados cada una en S/. 7,000 aproximadamente. Uno de sus hermanos fue presidente de la Comunidad Nativa San José de Karené.

Jecuy solo tiene educación primaria, y espera que sus menores hijos cursen estudios superiores en la universidad de la ciudad de Puerto Maldonado, para de esa manera pueden ser profesionales y tengan un trabajo en la ciudad.

Desarrolla una minería intensiva en el territorio de la comunidad, dispone de cuatro trabajadores mineros provenientes de la zona andina. Según uno de sus trabajadores, Jecuy, para el año 2012, extraía entre 30 y 40 gramos de oro durante 24 horas de trabajo, los que los comercializaba en los centros acopiadores de oro del Centro Poblado Delta 1. Como, en los demás casos, dispone de servicios urbanos (TV Cable), vehículos motorizados (motolineales), entre otros bienes.

Menciona que el recurso oro está escaseando y que en el futuro se acabará en el territorio de la comunidad, por eso planea incursionar en la actividad agrícola, sembrando plantas de frutas, cuyos productos se destinen al mercado urbano.

Caso 5.: ANARI

Representado por un nativo que tiene estudio superior incompleto de contabilidad, cursado en una universidad del Cusco, con apoyo económico de la FENAMAD. Tiene 45 años y pertenece al clan Yaromba.

Empleando máquina chupadera de 180 caballos de fuerza extrae entre 30 a 50 gramos de oro durante 24 horas de trabajo. Hasta hace pocos años atrás presidió el cargo de presidente de la Comunidad Nativa San José. Tanto él como el resto de la junta directiva de la comunidad, son objetos de críticas por supuestas malversaciones de fondos de la comunidad. Muchos nativos mencionan que ANARI se ha comprado una máquina chupadera con las regalías mineras que la comunidad percibía. Según estos nativos, antes de entrar a ser presidente, ANARI no tenía ninguna máquina chupadera. En el año 2012 la idea de una supuesta malversación de los fondos económicos de la comunidad era cada vez más fuerte entre los nativos, toda vez que la directiva que presidía ANARI no rendía el correspondiente balance económico anual.

Al igual que la mayoría de los nativos, desarrolla la minería de forma informal. No dispone de un derecho minero, que el Estado concede a través de un petitorio minero, y extrae el oro en un campamento, ubicado a una hora de la comunidad.

Considera que trabajando en la extracción del oro, se obtiene más ingresos que cuando se es un profesional.

Cuadro N°8: Semejanzas y diferencias de los grandes mineros de San José

Característica Casos	Edad	Educación	N° de Cuadrícula minera	Oro extraído x día*	Mano de obra empleada	Disposición de bienes y servicios	Participación en cargos políticos	Clan	Descripción general
Caso 1: RMA	60	Sin grado educativa	Dos cuadrícula minera informal.	30 gramos	Peones mineros y mano de obra familiar	Vehículos motorizados y cable mágico	Fue presidente de la comunidad en 1997	Yaromba	Es un señor que se dedica a la minería desde muy joven. Él como sus hijos extraen el oro a 3 kilómetros de la comunidad.
Caso 2: IES	De 50 a 60	Educación primaria y secundaria	Algunos tienen petitorios mineros.	70 gramos	Peones y mano de obra familiar	Casas en la ciudad y vehículos motorizados	Ocuparon cargos de presidente comunal	Wandigpana	Compuesto por varios hermanos. Es la familia más numerosa de la comunidad. Cada quien extraen sus recursos mineros, pero se unen para hacer fuerza política en una asamblea comunal.
Caso 3: AMON	60	Educación primaria	Dos campamentos mineros informales.	30 gramos	Peones y mano de obra familiar	Vehículos motorizados Y cable Mágico	No asumió cargo político alguno en la comunidad	Yaromba	Considera que el oro es un bien necesario para adquirir los servicios básicos y cubrir las necesidades familiares
Caso 4: JECUY	50	Educación primaria	--	40 gramos	Peones	Vehículos motorizados Y cable mágico	No asumió cargo político alguno en la comunidad	Wandigpana	Emplea peones, pues no dispone de mano de obra familiar. Planea incursionar en la actividad agrícola, cuando el oro se acabe en la comunidad.
Caso 5: ANARI	45	Superior incompleto	Dos campamentos mineros informales.	30 a 50 gramos	Mano de obra familiar	--	Asumió el cargo de Presidente Comunal	Yaromba	Considera que extrayendo oro se obtiene más ingresos monetarios que trabajando como profesional.

Fuente: Elaboración propia. Año 2015. *Durante 24 horas de trabajo.

Lo primero que se puede observar en este cuadro es que los grandes mineros tienen entre 45 a 60 años de edad. Algunos de ellos se dedican a la extracción minera desde su infancia (Caso 1: RMA) y por lo mismo de su edad, solo trabajarán por unos cuantos años más, hasta que sus fuerzas lo permitan. Pero, esto no es un obstáculo para que se siga desarrollando la actividad extractiva minera en San José, de manera transgeneracional y en el seno de las familias.

Pues se nota que los grandes mineros desarrollan la minería en compañía de sus hijos, a quienes transmiten ese legado de cómo extraer y comercializar el oro. Incluso algunos de sus hijos ya extraen el oro por cuenta propia, es decir con sus propias máquinas de extracción. En cambio, en otros casos, otros hijos todavía cursan estudios primarios y secundarios. Pero en general, el trabajo del oro en la comunidad se realiza a nivel familiar.

En los casos, es común que los grandes mineros no tengan estudios superiores, todos tienen primaria o secundaria completa. Pero, la educación no es una traba para participar por ejemplo en cargos políticos.

La educación para algunos de ellos es el medio de ascenso social, porque no decir que también creen el mito de la educación. Así, en algunos casos, esperan que sus hijos estudien programas de educación superior universitaria en la ciudad de Puerto Maldonado. Y como se ha descrito antes, ellos van a servirse del ingreso de la comercialización del oro para subvencionar los estudios superiores de sus hijos.

Otro aspecto es la cantidad de oro extraído. La mayoría extraen más de 30 gramos de oro, durante un trabajo de 24 horas, valorizado en S/.3,900.00, en el año 2012. Y la mayoría tienen dos campamentos mineros de modo informal, esto es sin petitorios mineros concedida por el Estado. El grupo de los IES si tiene petitorios mineros, lo cual les da un derecho minero sobre una cuadrícula minera ubicada en el territorio de la comunidad.

Esta disposición de campamentos varían en cada año, pues en un determinado año pueden tener uno, dos, hasta tres. Todo depende del descubrimiento del oro que hacen en una parte del territorio de la comunidad. Cada cierto tiempo, los grandes mineros van explorando determinada zona, donde es posible encontrar oro. Si en un año encuentran, por ejemplo, dos o tres zonas donde hay oro, en seguida ellos ocupan el área, para luego extraer el mineral.

La cantidad extraída por los grandes mineros, es muy superior a lo extraído por los nativos que no son grandes mineros y que no disponen de máquinas extractivas del oro (chupaderas). Estos nativos solo extraen entre 3 a 5 gramos de oro, empleando carretillas y palas, trabajando ellos mismos, sin recurrir a la contratación de peones.

Esta cantidad de 30 gramos de oro es posible extraer gracias a que los grandes mineros emplean varias máquinas extractivas de mayor capacidad de extracción del mineral, por el trabajo que realizan día y noche, y por sobre todo el empleo de peones, en su mayoría andinos, que trabajan por un porcentaje de oro que se deriva del total de la producción de oro habida en una jornada laboral. El empleo de varias máquinas y peones, les permiten maximizar su producción.

La ganancia generada por la comercialización del oro, les permiten adquirir bienes de consumo y de prestigio (motolineales, botes), y servicios urbanos (cable mágico, servicios de telefonía celular). Los cuales le dan prestigio frente a sus pares nativos que no los disponen, prestigio que se traduce en poder mediante la mostración.

Otro aspecto que, más bien diferencia a los casos, es el hecho de participar en la esfera política de su comunidad. Por un lado, se nota que algunos grandes mineros no participan en cargos políticos de su comunidad. No porque no tienen la capacidad ni el nivel educativo suficiente para hacerlo (pues el tener educación no es un requisito para participar en lo político), sino porque ellos lo consideran de mucha responsabilidad y que demanda mucho tiempo para por ejemplo ocupar el cargo de presidente comunal. Ocuparlo, implicaría muchas veces dejar sus labores en la actividad minera.

Por otro lado, hay un segundo grupo que sí han asumido cargos políticos dentro de su comunidad. Algunos de este grupo son personas que han estudiado por lo menos una carrera superior técnica incompleta en la ciudad de Puerto Maldonado.

- *Política y grupos de poder*

Los del segundo grupo de grandes mineros, han participado en el ámbito político de la comunidad, ocupando cargos políticos dentro de la junta directiva comunal. Pero, ocupar cargos políticos internos no les confiere poder de decisión, pues ésta se toma a nivel comunal. Además es democrático ocupar cargos políticos en la comunidad, cualquier nativo lo puede hacer.

También algunos han ocupado cargos políticos dentro de la directiva de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Del mismo modo en el Consejo Harakmbut Yine Machiguenga (COHARYIMA), un brazo político del primero. Desde esta organización, especialmente FENAMAD, han reivindicado derechos territoriales para el grupo Harakmbut, han construido un discurso étnico para no perder la identidad, y han capacitado no solo a su comunidad si no a todas aquellas insertas a la minería artesanal (en temas de sanidad y cuidado del medio ambiente). Es más, parece que desde este nivel organizativo han propuesto que se incorpore en San José el pago de una regalía minera por parte de los invitados. No estamos seguros, ni ellos se acuerdan, pero suponemos que desde este nivel se hizo tal incorporación, en parte sugerido por sus técnicos y abogados.

En el año 2011 uno de estos grandes mineros ha sido candidato a la presidencia regional de Madre de Dios. Fue una participación en nombre de los pueblos y organizaciones indígenas de Madre de Dios, que reclamaban seguridad territorial y respeto de los derechos de los pueblos indígenas de Madre de Dios. Al final el resultado fue infructuoso, pero muy alentador para el pueblo indígena, pues era la primera vez que un líder indígena estaba participando en las elecciones políticas regionales.

Es decir, ha habido una participación activa de estos grandes mineros en la estructura política interna, en la federación nativa e incluso intentos de ocupar cargos políticos a nivel regional.

La implicancia de esta participación se traduce en prestigio y reconocimiento. Hace que las personas sean más respetadas y que sus opiniones sean escuchadas. Los grandes mineros también acrecientan este reconocimiento de parte de sus pares nativos. Por lo que siempre cuidan ese prestigio ganado cuando ocupan cargos políticos, y en la medida de lo posible evitan entrar en conflicto con sus pares nativos, pues implica poner en peligro el prestigio ganado. Aunque hay casos de grandes mineros que han visto disminuir su prestigio por supuestas malversaciones de fondos cometidos cuando ocupaban cargos en la directiva comunal.

Sin embargo, para los nativos en general, ocupar cargos políticos no es un tema prioritario, pues algunos consideran que es una “pérdida de tiempo” ocuparlos, que implica y demanda mucho tiempo, incluso dejar el trabajo y la familia para defender los intereses de la comunidad y del grupo étnico.

Por otro lado, otro aspecto que llama la atención de los casos, es que la mayoría de los grandes mineros pertenecen al clan Yaromba, y en menor medida al Wandigpana. Estos actualmente son los dos clanes que tienen más influencia en San José. Y es que recurrir a los lazos del clan es importante a la hora de tomar determinada decisión en una asamblea comunal. A continuación hablaremos sobre el clan en San José.

3.3.3 Los clanes en la Comunidad Nativa San José y Puerto Luz

El grupo de poder está distribuido en varios clanes existentes en la comunidad, como es el clan *wandigpana* y *Yaromba*. Mientras que, por ejemplo, el clan *singperi*, está conformado por nativos cuyos integrantes son *painda* (pobres), sin máquinas de extracción minera.

Sirviéndonos del trabajo de Gray (2002a), en las siguientes páginas describiremos a los clanes de las comunidades estudiadas. Es importante describirlas porque los grupos de poder recurren a su clan para cuestiones políticas, más no para cuestiones económicas y laborales. Es decir, para hacer fuerza e influir en las asambleas comunales. Para esto describiremos el caso de un clan en la Comunidad Nativa San José de Karené.

El clan en lengua Arakmbut es denominado *onyu*. Gray (2002a) en los años 80 lo describe como un grupo patrilineal. Así una persona pertenecía al mismo clan de su padre y a los *siblings* de éste, mientras que una mujer o esposa y sus *siblings* a otro clan.

Todos los miembros del clan se consideraban a si mismos como descendientes de ancestros comunes. Es por ello que no podían casarse entre si, porque podían enfermarse, morir o tener deformidades los descendientes. De ahí que todos los clanes eran exógamos, por lo que una mujer y su esposo eran de clanes diferentes.

Según Gray (ibíd.), para 1980 el clan daba un sentido de identidad a sus miembros, tanto por los rasgos físicos, relación con un animal o planta y ancestros que compartían. Además daba cohesión social a sus miembros. Según el autor (ibíd.), había tres aspectos que contaban para dar esta cohesión. Estos aspectos son los que también tiene una persona: el cuerpo (*waso*), el alma (*nokiren*) y el nombre (*wandik*). En relación al primer aspecto, se entendía que el cuerpo de una persona era la emanación del cuerpo de un ancestro común. Para esto Gray (ibíd.), afirma que los Arakmbut explican la corporalidad en términos de la naturaleza del semen.

“Este (*wandawe*) es una parte del ser físico y espiritual de un hombre que es transferida a su esposa. La acumulación gradual de semen en su útero da como resultado la formación de un niño, que es substancialmente una reformatión del padre” (Gray, 2002a:121)

Mientras más semen recibe el útero de diferentes hombres mejor será para que el niño salga fuerte al nacer. Aunque el padre primogénito del niño será el único cuyo semen es dominante.

El útero de la mujer dará forma a cada individuo, pero dentro de la concepción Arakmbut – al menos hasta los 80- era que la substancia física se transmite por línea paterna desde el padre a los niños en una cadena continua que une cada persona a un ancestro en un clan determinado (Gray, 2002a).

Según Gray (ibíd.), cada clan Arakmbut tiene un nombre principal fijo, pero tiene a la par otros nombres asociados. Así por ejemplo el clan *Yaromba* (nombre general),

también se le designa otros nombres asociados como *Yaro Arakmbut*, *Paron Arakmbut*, *Wambign Arakmbut* y *Toto Arakmbut*. Estos nombres asociados no son segmentaciones dentro un clan, como se pensó inicialmente, sino son los diferentes nombres de animales y plantas o seres con los que están relacionados, no en el sentido de identidad. Pero estos animales y plantas como Yaro (cético), paron (pavo hembra) y *wambign* (agutí) seguramente tienen un significado dentro de la mitología y concepción Arakmbut.

Hasta 1980 había 7 clanes Arakmbuts en existencia, más uno (*Sikopo*) que había desaparecido hace poco tiempo.

Cuadro N° 9: Clanes Arakmbut en 1980.

Nombre general	Nombres asociados a plantas y animales
-Yaromba	Yaro (cetico), paron (pavo hembra), wambign (agutí), toto
-Masenawa	Mbedntoktok (oriol grande)
-Singperi	Singpa (pijuayo silvestre), keme (tapir)
-Wandigpana	Wawa (avispa), S'io (oriol pequeño), Akidnet (capibara)
-Embieri	Embi (reptil)
-Idnsikambo	Owing (gallinazo)
-Saweron	Mokas (pecarí sajino)

Fuente: Elaboración propia, con datos proporcionado por Gray (2002a:123)

Hasta el año 2012 en San José se ha identificado 5 y en Puerto Luz 4 clanes Arakmbut.

Cuadro N° 10: Clanes en San José y Puerto Luz.

San José	Puerto Luz
-Wandigpana -Idnsikambo -Yaromba -Masenawa -Singperi	-Wandigpana -Idnsikambo -Yaromba -Singperi

Fuente: Elaboración propia. Año 2014.

Como se habrá podido notar, dos clanes (Saweron y Embieri), que Gray lo menciona en 1980, no se ha podido identificar en el año 2012. Es obvio que han desaparecido

demográficamente. El mismo Gray (2002b) menciona en otro estudio de 1992, que algunos de los clanes que había visto en 1980 estaban desintegrándose y cambiando sus características.

a. El clan en los mitos Arakmbut

En los mitos Arakmbut el clan está presente, particularmente relacionado a dos esferas de la vida social: la caza y el matrimonio. El Mito de Wanamey por ejemplo habla del nombramiento de los clanes y cómo sus integrantes deberían de casarse entre si. El Mito de Wainaron habla de la manufactura de las flechas para cazar y cómo ellas están asociadas a un clan específico.

En este mito – el de Wainaron- aparece un muchacho cuyo padre fue devorado por un loro monstruoso (Wainaron) luego de que se acercó a su nido, en medio de la selva, donde cazaba.

El muchacho aterrado, llorando, se encontró con un viejo, que en si era un pájaro carpintero, al que le cuenta lo sucedido. El viejo promete matar a Wainaron para luego comerlo. Pero le advierte al muchacho de que no vea y se aleje, pues el viento que expulsaría Wainaron podría matarlo. El muchacho desobedece y cae muerto por el fuerte viento que lanzó Wainaron, luego de haber muerto.

Pero, el viejo revive al muchacho soplándolo. La carne de Wainaron es ahumada por el viejo para ser comida por él y por los *totos* (especies de sapos gigantes). Para esto, el viejo dice al muchacho que se esconda encima de la maloca a donde daba el fuego, y orine por el orificio de un fruto, para que los *totos* no lo descubran y coman.

El muchacho se esconde, pero cuando orina no se da cuenta que el orificio traspasaba el fruto. Entonces su orine llegó hasta donde estaban los *totos*, que reposaban en la casa del viejo para comer la carne de Wainaron.

Los *totos* se dan cuenta e intentan devorar al muchacho, pero el viejo les grita y les dice que se vayan.

El viejo resondra al muchacho por su estupidez, y le dice que había llegado el momento para que regrese a su casa. Para esto elabora varias flechas para que use en su camino y sea usado por los Arakmbut.

La primera flecha fue la más larga. El mito dice que era para la gente llamada Yaromba. La siguiente flecha era más larga, para los Singperi. La tercera, la más larga, para los Wandigpana. La cuarta, más larga, era para los Masenawa. La quinta, la más pequeña, para los Idnsikambo. Pero, en la mitología aparece que no hicieron flechas para los Emberi y los Saweron, según Gray (2002a), ellos son aparte.

Luego el viejo, dice al muchacho que se vaya a su casa, para esto le enseña el camino. Le dice que le acompañaría como espíritu.

El muchacho se va e intenta cazar con las flechas. Observa a un pájaro carpintero (*mbegnko*) y lo dispara, hiriéndolo en las alas. Este pájaro era el viejo, quien aparece y le resondra, recordándole que le había dicho que lo acompañaría como espíritu. Enojado agarra las flechas y los parte en pedazos.

El muchacho molesto agarro las flechas y los llevó a su comunidad, y cuenta lo sucedido a sus paisanos, quienes juntaron y restauraron las flechas rotas. Desde ese día, según el mito, cada clan tiene su propio tipo de flecha.

El mito de Wainaron, es importante pues nos da una idea de cómo aparece las flechas en los clanes. Y las flechas están asociadas a la actividad de caza del hombre Arakmbut. Y la caza era un pre-requisito para el matrimonio, puesto que el hombre debía de proporcionar bastante carne a la familia de la novia.

Sin embargo, esta regla de proporcionar carne a la novia, como prerrequisito para el matrimonio ha desaparecido en el siglo XXI, a raíz de la actividad minera, que ha depredado el bosque, ahuyentando a los animales y deforestando zonas de caza.

Hay varios aspectos de la vida social y cultural de los Arakmbut que han cambiado, en algunos casos ocasionados por la minería, y por otros factores. Entre estos aspectos que ha cambiado está la organización social basada en clanes.

b. Cambios en la organización social basada en clanes en San José. Año 1980-1992

Gray (2002b) hace una comparación de lo que sucedido en los clanes entre los años 1980 y 1992. Este último año regresa a la Comunidad Nativa San José, y encuentra – entre otras cosas- muchos cambios en los clanes y en la organización social Arakmbut. Según él, los cambios en los clanes de San José, para estas fechas, tuvieron que ver con factores entre los cuales están la elección de la residencia posmarital y el deseo de hombres y mujeres de establecer parentelas independientes de los miembros del clan.

Para 1980, Gray (ibíd.) encuentra dividido a San José – ya convertido en comunidad nativa- en dos mitades, en términos sociales y geográficos. Habían dos grupos sociales: *Kotsimberi* y *Wakutangeri*, cada uno tenía una maloca colectiva y estaba compuesto por varios clanes.

La comunidad estaba dividida en 5 clanes: Yaromba, Idnsikambo, Wandigpana, Masenawa y Singperi; y, cada mitad (*Kotsimberi* y *Wakutangeri*) estaba compuesto por estos 5 clanes. Incluso, para el trabajo de la extracción del oro la comunidad se organizaba de acuerdo a las dos mitades (Gray, 2002 a). Así los *Kotsimberi* trabajaban en la zona conocida como Santa Rosa y los *Wakutangeri* en Chapajal (ambas aguas debajo de la comunidad). Solo en los fines de semana o cuando lo requerían, los nativos regresaban al caserío principal de la comunidad y a sus chacras a fin de abastecerse de productos alimenticios.

Cuadro N° 11: Demografía de los clanes en San José. Año 1980

Wakutangeri	Número	Porcentaje
Idnsikambo	22	30
Yaromba	16	22
Wandigpana	23	31
Singperi	5	7
Otros	7	10
Total	73	100
Kotsimberi	Número	Porcentaje
Idnsikambo	2	4
Yaromba	23	50
Wandigpana	4	9
Singperi	9	20
Masenawa	7	15
Otros	1	2
Total	46	100

Fuente: Gray (2002b:236)

Tal como se observa en el cuadro, en 1980 San José estaba constituido en dos mitades y en varios conjuntos de clanes basados en una serie de parentelas que contenían miembros de números de sibling.

“En ese tiempo los Arakmbut explicaban las políticas comunales exclusivamente en términos de clanes que peleaban por recursos y competían por sus respectivas interpretaciones acerca de una enfermedad...San José daba la impresión general de una comunidad que tenía un sistema político basado en principios de clan” (Gray, 2002b:236)

Como afirma Gray (Ibíd.), el clan estaba basado en los sibling, es por esto que el clan *Wandigpana* era preeminente e influyente en la mitad *Wakutangeri* de la comunidad y el clan *Yaromba* en la mitad *Kotsimberi* (Ver cuadro N° 11).

Según Gray (2002b) para 1992 los dos bloques de clanes se rompieron, y los clanes de 1980 se habían dispersado. Para esto Gray analiza el caso del clan Idnsikambo de la antigua mitad Wakutangeri. En 1980 estaba compuesto por 5 sibling. Tres hermanos y dos hermanas casadas con hombres de otros clanes. A medida que los hermanos tenían

sus descendientes, cada uno se distanciaba de los otros, obedeciendo al trabajo de la extracción minera. Por ejemplo un hermano se va a vivir con los parientes de su esposa, al otro lado del río de la comunidad.

“Así, por 1988, los tres hermanos Idnsikambo se mudaron alejándose entre sí. Siguieron manteniendo contacto regular...sin embargo su orientación comunal se volvió principalmente hacia sus parentelas en crecimiento, antes que hacia sus vínculos de clan...” (Gray, 2002b:239).

Esta situación de alejamiento entre los miembros del clan, siguiendo a sus descendientes y parentelas en crecimiento, también se da en los otros clanes, como Yaromba y Masenawa, debilitando a los clanes y a los bloques, que desaparece en 1992.

La dispersión de los clanes debilitó más los lazos de clan, reforzando –más bien- las vinculaciones intraparentales y entre los afines. Es por eso que Gray (2002b) nota que las alianzas se dan a nivel del *wambet*, que no es más que una unidad familiar que comparte un techo o área dentro de una maloca.

“Por 1992 los clanes fueron menos importantes en las luchas políticas internas, y la comunidad constaba de doce alianzas extensas de grupos que unían parentelas que trabajaban oro juntas y celebraban sus encuentros con fiestas” (Gray 2002b:241)

“...toda la comunidad ha realizado un giro en el énfasis del clan hacia el *wambet* en términos de definir los lazos entre las parentelas y las principales relaciones cotidianas” (Gray 2002b:241)

Aunque para los Arakmbut el clan todavía servía como un principio importante de identidad social (de ahí que cuando una persona iba a otra comunidad, la gente primero enviaba mensajes a los parientes de su propio clan, y los hombres de San José se alíaban con sus parientes patrilineales), para Gray (2002b) la organización social en 1992 había girado hacia el *wambet*. Y aquí hay que resaltar las relaciones que llevan consigo el clan y el *wambet*. Según Gray en 1980, cuando el clan era dominante en San José, la relación y solidaridad entre los hermanos era extremadamente importante en actividades de caza,

trabajo del oro, y en las decisiones comunales donde hacían “fuerza colectiva” (Gray, 2002b). Sin embargo, cuando el *wambet* se vuelve importante, “*las relaciones de afinidad ganan en significado, no sólo en términos de alianza con los parientes de la madre, sino también con la familia del cónyuge...*” (Gray, 2002b:245).

De este modo, como afirma el autor, el cambio principal, hasta 1992, se habría producido “*desde los lazos del clan basados en consanguinidad hacia los del wambet basados en afinidad, ambos siempre presentes y en tensión entre sí*” (Gray, ibíd.: 245). Además los miembros de los clanes se van a dispersar dentro del territorio de San José por el trabajo de extracción minera, y ya no van a vivir en dos bloques.

A pesar que el *wambet* ganó terreno hasta 1992, el clan no ha desaparecido en el siglo XXI. Muchos nativos de San José y Puerto Luz saben definirse a qué clan pertenecen, y consideran familias a los miembros de su propio clan, asentado en otra comunidad. Si bien es cierto que el *Wambet* también está presente en la actualidad, es posible advertir, antes que una tensión, más bien una cierta complementariedad entre el clan y el *wambet*. Aunque creemos que en ciertas situaciones las relaciones consanguíneas del clan se visibilizan y se utilizan para conseguir ciertos fines.

3.3.4 Gobernanza, poder y clan

Hasta el año 2012 en San José y Puerto Luz existían 5 y 4 clanes, respectivamente. En San José los clanes estaban distribuidos mezclados entre si en dos espacios del núcleo principal de la comunidad.

Estas dos divisiones espaciales son conocidas como “barrio rico y pobre”. Esta clasificación expresa una superposición de poderes económicos y tiene que ver con la disposición de medios de producción para extraer el oro así como con la ganancia obtenida por su venta. En un inicio los que disponían de más medios de extracción minera, dividieron a la comunidad en dos barrios: “ricos” y “pobres”. En el barrio rico solo vivían nativos que tenían máquinas de extracción minera (carancheras y chupaderas), siendo el primer barrio en recibir a los *invitados*; mientras que en el barrio pobre, nativos que solo disponían de carretillas para extraer el oro, más no de máquinas extractivas.

En la actualidad los nativos de ambos barrios tienen máquinas chupaderas, aunque la división de ricos y pobres todavía queda en el recuerdo de algunos nativos.

No sabemos si esta división social y espacial de la comunidad es una manera de organización social que había en 1980 en San José, cuando los clanes se organizaban en dos mitades (*Wakutangeri* y *Kotsimberi*). Posiblemente sea un rezago de la antigua organización social en mitades.

Como ya lo notaba Gray (2002b), en 1992 muchos de los integrantes de los clanes de San José, si bien tienen sus viviendas principales en el núcleo comunal, viven dispersos espacialmente en el territorio de la comunidad. Esta dispersión es determinada por el trabajo de la extracción del oro que hace que las familias de los clanes se asienten en sus campamentos mineros ubicados a una hora del núcleo comunal.

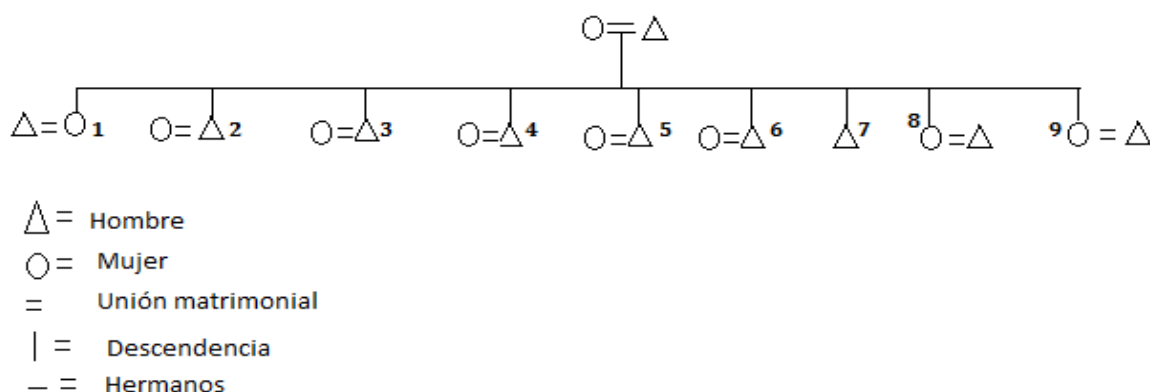
Si bien están dispersos los clanes y sus miembros en el territorio, esto no implica que estén imposibilitados para integrarse y coordinar (haciendo uso de los medios de comunicación telefónica) ciertas estrategias y propuestas a plantearse en conjunto en una asamblea comunal, para cuidar sus intereses como mineros y los de la comunidad.

Recurrir a un clan, sobre todo a la relación de los sibling, es una estrategia que algunos nativos de San José emplean para hacer fuerza en las decisiones comunales e influir en la elaboración de reglas de la gobernanza. El clan que tiene más miembro y muchas veces el autor de la propuesta, terminará imponiendo su propuesta en la asamblea.

Aquí vamos a analizar a un grupo de poder que haciendo uso de su clan termina influyendo en las asambleas comunales.

Se trata de los IES (ver casos de testimonios). Es uno de los grupos que tiene poder económico en la comunidad de San José. Compuesto por 9 hermanos, pertenecen al clan wandigpana, actualmente el más numeroso de la comunidad.

Diagrama N° 1: Relación de parentesco de los IES- Clan Wandigpana.



Fuente: Elaboración propia. Año, 2015.

Cada hermano tiene sus campamentos mineros dentro de la comunidad. Algunos disponen de petitorios mineros y otros no. De estos 9 hermanos (tres mujeres y seis varones) 4 han asumido la presidencia de la Comunidad Nativa San José, y hay uno que tiene influencia en los demás hermanos. Es el hermano 4, que asumió cargos políticos indígenas a nivel regional. Este hermano que actualmente vivió aguas debajo de San José, inspirador de la creación de una nueva comunidad nativa, organiza a sus demás hermanos para planear determinadas acciones y propuestas frente a los invitados o asuntos referidos a la comunidad.

Si bien los hermanos viven dispersos dentro de la comunidad no es un obstáculo para que coordinen ciertas propuestas en temas de minería, que se plantearán en una asamblea comunal.

La idea propuesta por el cuarto hermano u otro, es debatida, comentada o perfeccionada por los demás hermanos en sus viviendas. Esto se hace antes de que sea propuesto en la asamblea comunal.

La propuesta debatida y perfeccionada por cada hermano es comentada en reuniones informales llevadas en la vivienda de un hermano o en medio del bosque. En el día de la asamblea los hermanos se encuentran en la casa del padre que vive aguas debajo de la comunidad. Esta casa es el lugar referencial para los hermanos.

En el día de la asamblea comunal, los hermanos se desplazan en peque peque motor fuera de borda por el río Karené hacia el núcleo de la comunidad donde se realizará la asamblea. Antes de que comience la reunión, los hermanos o uno de ellos van socializando entre el resto de nativos sus propuestas sobre determinado tema, frecuentemente sobre los *invitados* o regalías mineras, con la finalidad de conseguir apoyo de ellos.

Cuando se está desarrollando la asamblea y tratando el tema que interesa a los hermanos, uno de ellos (frecuentemente el hermano 4) lanza la propuesta debatida previamente entre ellos y socializada entre el resto de nativos. A medida que avanza la asamblea, los demás hermanos van reforzando y apoyando la propuesta lanzada inicialmente. Poco a poco la propuesta va cobrando fuerza entre los demás nativos de otros clanes, finalmente puede ser aprobado. O en todo caso, ante la aceptación tácita de los demás nativos, en la próxima asamblea comunal la propuesta podría ser aprobada.

- *Influyendo en la trama de decisiones de la comunidad.*

En muchas ocasiones la familia IES, en alianza con otras familias del mismo clan de San José, logra que su propuesta de expulsar o no permitir el ingreso de los invitados mineros al territorio, tenga éxito en una asamblea comunal.

Así por presión de esta familia y clan, muchas veces los invitados son expulsados del territorio comunal, luego del cual, mediante asamblea, se acuerda que todos los comuneros deben aportar una cuota económica mensual para el fondo económico de la comunidad. No obstante, como muchas de las decisiones no son acatadas por los comuneros, ni por el grupo de poder; la comunidad, luego, procede a aceptar el ingreso de invitados para la generación de fondos económicos.

En caso de que hay expulsión, se da en situaciones en las que los colonos *invitados* incumplen con pagar la respectiva regalía minera a la comunidad, o en las que ciertos colonos mineros *no invitados* invaden el territorio comunal.

Según se observa en los libros de actas de la comunidad, en estas situaciones los grandes mineros (incluido los IES) a parte de proponer que se expulse a los invitados del

territorio, van a producir un discurso de pertenencia al grupo Arakmbut de la comunidad nativa de origen, con el cual van a excluir a los colonos del acceso a los recursos mineros.

Este discurso de pertenencia a un *nosotros* se puede ver en expresiones donde se liga actividad minera y comunidad nativa: “solo debemos trabajar nosotros mismos” “la minería solo debemos trabajar nosotros los nativos de la comunidad”; y, en afirmaciones de rechazo a los colonos mineros, en su mayoría andinos, tildados de *wakaypi*⁶⁹. De esta manera, con la generación de este discurso, los grandes mineros inciden en el resto de nativos de la comunidad para, algunas veces, expulsar o poner condiciones a los colonos.

Con este discurso, los miembros del grupo de poder y/o grandes mineros tratarían de defender sus intereses como mineros, ya que el recurso oro está escaseando dentro del territorio de San José, y los invitados mineros son sus competidores directos para acceder a este recurso. Esto se puede deducir de lo que dice un gran minero. Refiriéndose a los nativos que no tienen máquinas de extracción minera dice:

“Algunos comuneros comenzaron a tener invitados que oscilaba entre cinco a ocho invitados por cada comuneros e inclusive niños tuvieron invitados.”
“sacamos a estos invitados porque a veces no cumplen sus compromisos... trabajan seguido y no dejan nada para nosotros”⁷⁰.

Es decir, frente a la necesidad de sus pares nativos por tener invitados, existe paralelamente la necesidad e interés de los grandes mineros por extraer el oro.

La exclusión del acceso a los usos del recurso del territorio no solo está dirigida al colono invitado, sino también hacia los propios *yernos colonos*, casados con mujeres nativas. Algunos grandes mineros plantean ciertos requisitos para que los *yernos* puedan acceder y usar los recursos mineros. Estos consistían en pedir permiso y pagar una regalía minera a la comunidad. Estos planteamientos, en el año 2012, habían aceptado el

⁶⁹ Término nativo que significa serrano quechua hablante, en otros casos “serranos come quinua”.

⁷⁰ Gran minero de San José, entrevistado en setiembre del 2012.

resto de nativos y se esperaba que la junta directiva comunal las haga cumplir. Es decir, un planteamiento particular, al tener la aprobación general, se hace comunal.

Otro gran minero (AMON, caso N° 3), planteó, en el año 2009, la expulsión definitiva de los yernos colonos, al decir que vivan fuera de la comunidad con sus esposas nativas e hijos, pues ellos se casarían con una nativa “*solo para obtener ventaja personal sin garantizar estabilidad a su familia, viviendo inclusive solo en campamentos*”⁷¹. Este provecho o “ventaja personal” fue mencionado por otro Arakmbut, al decir que su yerno pretendía despojar los bienes de su hija: “*Mi hija también vive con un serrano de Abancay y le había dicho: usted te vas a ir, la casa es mío, el motor es mío, tú no tienes nada*”⁷²

Es decir, la razón de su rechazo –no solo de los yernos sino también de las nueras colonas- radicaría en el interés económico que tienen sobre las propiedades y los recursos mineros de los nativos⁷³. Este hecho de desconfianza hacia los yernos colonos, también se da en otros casos amazónicos, como en las comunidades nativas de la selva central, donde los nativos consideran que los colonos se casan con nativas para obtener tierras, es decir por interés (Belaunde 2011: 183).

Como se ha visto, de cierta manera los grandes mineros tienen influencia en las decisiones respecto al acceso y uso de los recursos mineros. Esto no hace más que reflejar la defensa de sus intereses como grandes mineros, intereses que muchas veces están en peligro por la presencia de actores externos, como son los mineros *invitados* y los propios yernos colonos.

Esta defensa de sus intereses también se refleja en el rechazo que hicieron a la categorización de su comunidad a Centro Poblado, realizado en el año 2011, mediante una resolución regional del Gobierno Regional de Madre de Dios.

La categorización, posteriormente anulada por el Gobierno Regional de Madre de Dios ante la presión de la comunidad de San José, implicaba la desaparición legal de la comunidad y de su territorio, pasando éste al gobierno de la Municipalidad Distrital de

⁷¹ Libro de Actas de la Comunidad Nativa San José de Karene, pp. 66. Asamblea realizada el 1 de noviembre del 2009

⁷² Poblador Arakmbut, entrevistado en mayo del 2011.

⁷³ En muchos casos estos yernos/nueras colono(a)s terminan separándose de sus parejas nativo(a)s.

Boca Colorado. Significaba que la comunidad nativa, como pueblo originario, perdía toda autonomía territorial en el gobierno y gobernanza de sus recursos naturales. Por esta razón, la categorización preocupó a los nativos y a los grandes mineros de San José, pues creían que perderían el manejo autónomo de sus áreas mineras dentro de la comunidad. Esta preocupación se puede ver en la siguiente afirmación:

“Hemos sido categorizados a simple caserío [en realidad Centro Poblado]...ahora cómo vamos a trabajar la minería” (Libro de actas de la CN San José de Karené. 2012.)

Es decir, ante una medida del nivel estatal, los nativos van a verse envueltos en una trama de incertidumbre. En este caso los nativos en general y los grandes mineros en específico, van a preocuparse por el destino de su territorio y recursos mineros. Al ser los grandes mineros en desarrollar una minería intensiva, era de esperarse que ellos se preocuparan más con dicha medida, como se puede ver en el siguiente testimonio:

“Me sorprendió cuando me enteré que había sido categorizado la comunidad a Centro Poblado, me preocupó mi trabajo que desarrollaba en mi campamento...no solo yo sino varios nativos....dijimos el Estado todo nos va quitar ahora” (Jecuy, caso N° 3).

3.3.5 Una aproximación explicativa del poder en San José.

Como hemos visto y descrito los grupos de poder, compuesto por los grandes mineros, disponen de más capital económico y medios de producción, que sus pares nativos. Como diría Bourdieu, esta “riqueza material” en pequeñas sociedades es un medio para demostrar el poder mediante la mostración (Bourdieu 1991). Lo que se gana es prestigio, es decir capital simbólico. Para nuestro caso, este prestigio se acumula en actos en donde el gran minero enseña cómo trabajar la minería a sus otros pares nativos y en demostrar mediante la mostración el manejo de peones y disposición de medios de producción minera, bienes y propiedades. Todos estos aspectos es un medio para disponer poder simbólico “como poder para hacer reconocer el poder” (Bourdieu, *ibíd.*: 221). Pues esta es la condición de la eficacia del capital económico, que solo actúa bajo la forma *eufemizada* del capital simbólico (Bourdieu *ibíd.*).

En nuestro caso hemos visto que los grandes mineros muchas veces influyen a través de sus clanes en la trama de decisiones que se dan en una asamblea comunal. Y muchas veces sus propuestas sobre el manejo y acceso a los recursos mineros pueden prosperar, para esto – como se ha dicho- recurren a sus clanes para tener el apoyo en el voto o en el momento de discutir lo que se pretende aprobar como regla.

Recurrir a un clan es una estrategia de los grandes mineros, y el clan mismo es un recurso del que disponen. Mientras más grande es el clan, o se maneje más relaciones sociales alrededor del clan, es de esperarse que se tenga más influencia en el proceso de creación de reglas de la gobernanza. Y es en el espacio de deliberación de la gobernanza, como en otros espacios, que se activan las relaciones sociales de los grandes mineros.

Crozier & Friedberg (1990), cuando habla del poder dentro de una organización plantea que la manifestación del poder se da cuando un individuo o grupo actúa o influye sobre los otros. Para ellos lo esencial del poder es su carácter relacional entre dos o más personas dentro de una institución. Es precisamente esa relación de tipo social y que se teje dentro de un clan lo que constituye un recurso para los grandes mineros, que lo emplean a su favor para influir sobre los demás y en el proceso de la gobernanza.

Los grandes mineros también tejen relaciones con los otros nativos fuera de su clan, pero se trata de una relación de tipo desequilibrada, puesto que estos nativos no disponen de recursos de tipo económico, tecnológico, etc., que manejan los grandes mineros. Es más se trata de una relación intencional o instrumental, pues los grandes mineros utilizan esta relación con los otros nativos para obtener de ellos apoyo de tipo político en las asambleas comunales, con el fin que sus propuestas tengan aprobación. Entonces, una de las partes involucradas en el juego del poder saca más ventaja en la relación, por poseer más recursos (riqueza, prestigio, manejo de información), que hace posible su actuación y que su fuerza se más prevaleciente.

El manejo de recursos – que Bourdieu lo denomina capital- da mayor margen de libertad para que una de las partes rehúse la petición del otro. Y, en esto también radica la fuente del poder, en el margen de libertad de que dispone cada actor para rehusar lo que el otro le pida dentro de una institución social (Crozier & Friedberg, 1990)

También hemos visto que los grandes mineros muchas veces se rehúsan a que los *invitados* mineros o los mismos yernos colonos extraigan oro dentro del territorio de la comunidad. Para esto algunos plantean que los yernos paguen su respectiva regalía minera o que se suspenda el trabajo de los invitados dentro de la comunidad. Como se ha dicho, con estos planteamientos los grandes mineros intentarían defender sus intereses como mineros. Esto es comprensible porque el poder persigue o defiende lo que le da sustento de vida, en este caso el recurso oro.

Frente a los grandes mineros están los invitados o colonos mineros y los mismos yernos, todos interesados en extraer oro del territorio de la comunidad. Es en este campo de la comunidad que los grupos o personas se enfrentan con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo y en su manejo de los capitales; contribuyendo este enfrentamiento a la conservación o transformación de la estructura social (Bourdieu 1997). En este enfrentamiento se visibilizan los diferentes agentes que tienen capital, el que dispone más dominará el campo o una parte de él (Bourdieu, *ibíd*). Y lo que vemos en la comunidad es que los grandes mineros implícitamente se enfrentan con los invitados o colonos mineros. En este enfrentamiento ellos tratan de mantener y defender su espacio de extracción minera o en todo casos los recursos mineros que hay en el territorio.

No obstante, si bien los grandes mineros plantean determinadas propuestas para regular la extracción del oro de invitados mineros, y de esa manera defender sus intereses como mineros, estos planteamientos no prosperan cuando el colono dispone de una concesión minera del Estado, que es un poder exterior dominante.

Entonces este poder exterior Estatal al ser dominante y al entrar en enfrentamiento implícito con el poder de los grandes mineros, puede transformar su poder, en este caso quitándole fuerza. Esto también se puede ver cuando a la Comunidad Nativa San José se intentó categorizarla a Centro Poblado. Con esta iniciativa, los grandes mineros pensaron que perderían sus cuadrículas mineras. A final, como hemos visto, toda la comunidad mostró su disconformidad con esta iniciativa de categorización, por la cual tuvo que ser anulada.

Como hemos visto, para nuestro caso de estudio, el poder se ha entendido a partir del manejo de capital económico, que para Bourdieu es el más eficiente.

En la Comunidad Nativa San José de Karené, el manejo de capital económico surge a partir de la extracción y la comercialización del oro. Los que manejan el capital económico son los grandes mineros que disponen de más medios económicos y tecnológicos para la extracción del oro.

Estos son llamados *Yonkimbet Tone* por los nativos que no tienen capital económico. *Yonkimbet tone* es un hombre que tiene más riqueza material, y que tiene prestigio por eso. A comparación de los *painda*, que son gente débil, que no tiene máquina de extracción minera. Estas son categorías nativas que más se asemejan a lo que en la lengua castellana se denomina rico y pobre.

3.3.6 El resultado del proceso: *dos grupos en armonía y el mantenimiento del idioma en un contexto extractivo.*

Como resultado de esta diferenciación social, ahora en la comunidad de San José se puede encontrar nativos que disponen más capital económico, como resultado que extraen más oro; y, nativos que no lo disponen. Si bien extraen oro, lo hacen de manera artesanal y es de subsistencia para ellos.

Entonces, en San José hay dos grupos económicamente diferentes, que no son antagónicos ni mantienen una relación de polarización.

La diferenciación social no ha resquebrajado la estructura social ni ha generado situaciones de tensión social al interior de la comunidad. Los nativos se siguen relacionando como en el pasado, en base al clan y entre clanes. Es más la regla actual sigue siendo que un nativo despose a un miembro de un clan diferente, pues el clan es exogámico.

El hecho que haya grandes mineros que extraen más oro no está generando conflictos interclánicos o entre personas. Pues entre los Arakmbut de San José hay una regla implícita para acceder al recurso minero. Es que basta que un nativo explore o haga presencia de su trabajo en una determinada área del territorio comunal para que los

demás nativos respeten eso. Los nativos de San José son muy respetuosos en este asunto y tratan de evitar conflictos entre ellos⁷⁴, incurrir en pugnas por recursos implicaría romper la norma de convivencia comunal. Además ellos prefieren estar unidos, pues consideran que así hacen fuerza frente a cualquier situación que afecte a la comunidad y al grupo Arakmbut. Este hecho se demuestra en la protesta que han realizado como grupo étnico frente a la Municipalidad del Distrito de Boca Colorado, allá por los años 90, teniendo como motivo el reclamo de materiales de calaminas que la municipalidad estaba en la obligación de darles.

Ahora si bien es cierto que, para el caso de San José, la inserción a la actividad minera ha originado que la comunidad se inserte a una economía de mercado y que esté en un proceso de transformación ciertas prácticas culturales, que se olviden ciertas narrativas orales, y creencias; esto no ha significado que pierdan su identidad grupal en base a su lengua y pertenencia étnica al grupo Harakmbut. Todos los nativos de San José y Puerto Luz dan valor a su lengua, hablándola públicamente.

En otros casos, insertarse a una economía de mercado, ha significado que los nativos nieguen o escondan su lengua, como es el caso de los Cocamas Cocamillas, estudiado por Santos Granero (1989). En cambio en otros casos como el de los Asháninkas de la Selva Central, vincularse a una económica regional no originó que los nativos pierdan su identidad y su lengua (Santos Granero 1989). Según Santos, los Asháninkas a través de su organización política (CECONSEC⁷⁵) han reafirmado su identidad, reclamando derechos y luchas por su territorialidad. Para Santos (Ibíd.), el factor político y organizativo es importante para reafirmar y fortalecer la identidad nativa, a pesar de que se participe del mercado y la vida nacional.

El caso de los Asháninkas es similar al caso de los Arakmbut de San José y Puerto Luz, pues mantienen su lengua y se identifican como Harakmbut, a pesar de que se han insertado al mercado a través de la comercialización del oro. Y aquí también el factor político y organizativo ha sido importante para que los nativos mantengan la lengua nativa. La Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) ha

⁷⁴ Si hay conflicto en la comunidad es por un tema de amor, disputas entre dos hombres por una misma mujer, o violencia familiar. Estos son manejables, y si crecen, la comunidad interviene para solucionarlos.

⁷⁵ Central de Comunidades Nativas de la Selva Central.

jugado un papel importante a la hora de construir un discurso indígena frente al Estado, y lograr que se implemente el Programa de Educación Bilingüe en las comunidades Arakmbut, y han realizado trabajos a través de talleres como la de revalorización cultural en las comunidades nativas de la región. Todo esto ha influido para que las comunidades estudiadas mantengan una identidad étnica y lo que es principal hablen su idioma originario.

Entonces para nuestro caso, el de San José, no se podría hablar de un proceso de desnativización o desindigenización. Primero, porque los nativos mantienen y no niegan su lengua; segundo, porque no se identifican como indígenas, sino como Harakmbut. Es decir en base al grupo étnico mayor.

La desindigenización ha sucedido en otros casos de la amazonia peruana. Martha Rodríguez (2007, 1991) en dos artículos habla por ejemplo de cómo los indígenas de la amazonia han pasado de ser indígenas a campesinos y a proletarios y/o obreros, producto de su participación, primero, en la economía del caucho, y luego en la actividad petrolera y gasífera.

Según ella, estas dos actividades produjeron un proceso de “proletarización u obrerización” en los indígenas amazónicos de esta región. Luego del trabajo en el caucho, una amplia población de nativos se asentará en las riberas de los ríos, transformándose en campesinos ribereños, combinando la actividad de autosubsistencia (caza y pesca) con la extractiva. Luego, con el desarrollo de la actividad petrolera, que requiere obreros para el trabajo sísmico, adaptables al clima, y que mejor que los nativos, éstos participan en ésta actividad, en calidad de obreros, entrando en un proceso de “obrerización”, y cuando se acaba los trabajos en los campamentos petroleros, migran a las ciudades para convertirse en ciudadanos “desclasados” marginales.

En el caso de los Arakmbut, al menos para San José, no creemos que suceda el mismo proceso descrito por Rodríguez (2007), pues los nativos no trabajan ni dependen económicamente de una gran empresa extractiva. Es decir, no forma parte del bolsón laboral que el gran capital requiere, ni niegan su idioma originario.

El mantenimiento de la lengua nativa es importante y nos sirve para decir que mientras está vigente y haya personas hablando y se transmite de padres a hijos, parte de los rasgos culturales de un grupo permanecerá en el tiempo. Para comprender esto, nos podría ayudar lo que plantea Linton (1970)

Según él, la cultura es una abstracción transmitida generacionalmente. Pero lo importante de su enfoque es que divide a la cultura en un “área superficial”, la zona más visible y más fácil de cambiar y/o modificar con la injerencia de elementos culturales externos; y, en un “núcleo cultural”, la parte esencial o nuclear de la cultura, la más difícil de cambiar, en todo caso el cambio es gradual, lenta y evolutiva.

Para Linton (1970) el “área superficial de la cultura” está constituida por patrones de conducta y hábitos visibilizados públicamente. Mientras que el “núcleo cultural” está compuesto por una “masa de valores”, “asociaciones” y “reacciones emotivas” “subconscientes”, y fundamentalmente por la religión y la lengua.

La lengua Harakmbut es un rasgo objetivo del núcleo cultural de distinción étnica, un elemento de diferenciación y de construcción de un “nosotros” en espacios públicos comunales.

En el año 2012, funcionarios de la Dirección Regional de Energía y Minas de Puerto Maldonado llegaron a San José a dar una pequeña charla sobre minería informal y formalización. En este evento, realizado en la casa comunal, el jefe de la comunidad se dirigía en lengua Harakmbut ante los demás nativos; y, ante los funcionarios del Estado, en lengua castellana. Este uso lingüístico era un marcador de un “nosotros”, y expresaba una identidad grupal.

Aunque haya nativas casadas con personas foráneas, son ellas quienes enseñan a sus hijos a hablar el idioma Harakmbut. Entonces, podemos decir que si hay una transmisión generacional de la lengua, está permanecerá en el tiempo y será un rasgo de distinción y esencia de la cultura del grupo étnico.

CONCLUSIONES

1. El territorio es un término polisémico para los nativos de las Comunidades Nativas San José y Puerto Luz. Esto implica que hay semejanzas y diferencias en ambos casos. Por un lado, a) Hay una correspondencia entre representación territorial y experiencia de vida, de ahí que en ambos casos los nativos consideren que su territorio es un espacio de vida, ligado a la experiencia que ellos han tenido a lo largo de su vida dentro de él, b) Ambos casos se representan el territorio como un espacio comunal, demarcado por fronteras territoriales, compuesto por nativos comuneros. Esta representación refleja el hecho que los nativos de ambas comunidades están adaptando sus particulares nociones del territorio a las muy específicas concepciones del “derecho romanista”. Como consecuencia de esta adaptación se representa el territorio como unidades fragmentadas, islas o áreas comunales.

Por otro lado, también hay una correspondencia entre representación territorial y el grado de desarrollo de la actividad minera, c) En San José la minería es de tipo intensiva, los nativos insertos a esta actividad conciben su territorio como un espacio de extracción de riquezas y recursos mineros. Esta representación es una consecuencia de la inserción de los nativos a la actividad minera, a una economía mercantil; y, por lo tanto, a una concepción donde hay una separación del hombre y la naturaleza, d) Al contrario, en Puerto Luz la minería es de subsistencia. Aquí hay una vinculación entre representación territorial e historia, ligado al tema de ancestralidad, por lo cual el territorio es percibido como un espacio ancestral, donde han vivido los antepasados del grupo nativo.

2. La gobernanza territorial está condicionada por la presencia de actores extraterritoriales, en este caso los colonos mineros. Mientras mayor es la presencia de estos colonos presionando o interesados en acceder a los recursos mineros del territorio de ambas comunidades, aparecen nuevas reglas o bien se incorporan reglas de la institucionalidad estatal con la finalidad de regular y/o

limitar el acceso a los recursos mineros por parte de los colonos. Este último aspecto refleja la manera como las comunidades aprovechan los recursos normativos externos para regular la dinámica social comunal en cuanto al uso de los recursos por parte de actores externos. Es decir, se incorporan normas externas (regalía minera) destinados a actores externos, en este caso los colonos mineros *invitados* incorporados por ambas comunidades.

3. La gobernanza si bien es colectiva está basada en lo que decide o propone un clan familiar. Desde el clan familiar se proponen reglas que mediante una asamblea comunal puede ser aprobado. Recurrir a los lazos del clan es una estrategia que algunos nativos emplean para influir en las asambleas comunales.
4. La incorporación de colonos dentro del territorio comunal formar parte de una práctica institucionalizada (incluso por la misma comunidad) donde se aprovecha los recursos naturales de forma compartida. Práctica que se está convirtiendo en una nueva estrategia territorial (la de la incorporación o “convivencia” con los colonos mineros) frente a la estrategia de autodefensa directa de los años 80. No obstante, dicha incorporación se hace de manera distante culturalmente, es decir los nativos aceptan que los colonos aprovechen sus recursos naturales, pero no los incluyen dentro de un nosotros.
5. La actividad minera ha generado una diferenciación social y económica en San José, aparece un pequeño grupo de poder económico. Esta diferenciación no implica la existencia de grupos antagónicos internos, pues la relación social es de tipo horizontal visible sobre todo en los espacios de deliberación política.

La existencia del grupo de poder entre los nativos, pone en peligro *el bien común*, como es el territorio y sus recursos, ya que hay una extracción intensiva del oro por parte de los grandes mineros, quienes ante la escasez de los recursos mineros entran en conflicto con los colonos mineros, invitados por los nativos que no disponen de medios de extracción minera.

6. Como resultado del proceso de inserción a un modelo económico basado en la minería, ambas comunidades se han articulado a una economía de mercado, de donde adquieren los principales bienes para la unidad familiar y para la actividad minera. Es un modelo económico temporal que tendrá ocaso cuando los recursos mineros acaben en ambas comunidades. Algunos nativos de San José son conscientes de este hecho, consideran que el oro está escaseando en el territorio de la comunidad. Y por eso planean volver a la agricultura o a la actividad maderera cuando el recurso oro se acabe.
7. El costo ambiental de la actividad minera en ambas comunidades se traduce en deforestación de los bosques, contaminación de los ríos, e impacto en la salud de los nativos. Estos son los impactos ambientales que la minería ha generado en el territorio de las comunidades estudiadas.
8. La transformación sociocultural y económica en la Comunidad Nativa San José de Karené no ha implicado la pérdida del idioma originario ni que los nativos dejen de autoidentificarse como Harakmbut. Esto mismo sucede en Puerto Luz, también los nativos mantienen su idioma originario y se identifican con su grupo étnico. La permanencia y la reproducción de la lengua por los nativos de ambas comunidades es un aspecto importante para decir que no están sufriendo un proceso de desnativización o desindigenización. Son indígenas vivientes reconocidos como pueblos originarios por el Ministerio de Cultural del Perú.

RECOMENDACIONES

- a. La actividad minera ha generado un proceso de deforestación del bosque, la contaminación de las fuentes de agua y un deterioro de la salud de muchos Arakmbut insertas a la extracción minera. De ahí que, el proceso de formalización de la actividad minera en territorio de Comunidades Nativas, impulsado por el Gobierno Regional de Madre de Dios, debe incluir un programa de salud y remediación ambiental ocasionado por esta actividad. Como parte del programa de remediación ambiental, por ejemplo se puede crear proyectos integrales de reforestación en zonas donde la minería ha deforestado.

Para esto es fundamental que la federación nativa regional en coordinación con las comunidades nativas y el Estado, establezcan los lineamientos del programa de reparación ambiental.

- b. La Comunidad de San José se ha inserto a la actividad minera y a una economía mercantil, esto ha traído como consecuencia que los nativos cambien la mirada al territorio y sus recursos. Ahora, sobre todo los grandes mineros, consideran que el territorio es un área donde se puede extraer recursos mineros, lejos de ser un área sagrada, poblado por espíritus del bosque. Si bien quizá sea difícil que los Arakmbut regresen a esta antigua concepción (animista) del territorio, para evitar la degradación ambiental y hacer que los Arakmbut viven en armonía con el entorno natural, se puede impartir talleres de conservación ambiental y forestal, para sensibilizar a los Arakmbut sobre la importancia de conservar y respetar el bosque amazónico. Si bien la minería es un sustento de vida para muchas comunidades nativas Arakmbut, ésta actividad se puede realizar en zonas específicas donde no se ponga en peligro la extinción de especies forestales.
- c. En vista que la actividad minera es un sustento económico para las familias de San José y Puerto Luz, sería recomendable que el Estado local, regional y la federación nativa, elaboren una microzonificación económica y ecológica,

destinando micro áreas del territorio comunal donde se pueda realizar la actividad minera, agrícola y forestal. En este trabajo es indispensable la participación de las comunidades, puesto que son conocedoras de su ámbito ecológico comunal.

- d. Los dirigentes de ambas comunidades son objetos de críticas, por supuestas usurpaciones de fondos económicos comunales, pero también adolecen de ciertas capacidades al momento de realizar algún trámite ante el Estado Central. Tanto es así que en años atrás, el dirigente y la junta directiva de ese entonces, aceptaron que el Gobierno Regional categorice a la Comunidad Nativa San José de Karené a Centro Poblado. Ellos no imaginaron que les quitaría la categoría de Comunidad Nativa, sino pensaron les beneficiaría con la ejecución de obras de parte del gobierno.

Entonces sería importante que desde el ámbito privado (como ONGs) o la misma FENAMAD desarrollen un programa o proyecto de fortalecimiento organizacional y empoderamiento de los líderes comunales del pueblo Arakmbut. Esto sería aún más importante en la actualidad donde el Estado está priorizando la gran inversión en industrias extractivas en territorios de pueblos originarios de la amazonia peruana, en este contexto los líderes comunales tienen que estar nutridos de la Ley de Consulta Previa y del Convenio 169 de la OIT, para defender sus derechos territoriales y saber negociar con estos actores privados.

- e. En vista que la actividad minera ha producido una transformación sociocultural en la Comunidad Nativa San José, haciendo que los Arakmbut dejen ciertos rituales y prácticas ancestrales, se recomienda elaborar un Programa de Rescate Cultural y fortalecimiento del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Si bien la EIB se desarrolla en algunas Comunidades Nativas de Madre de Dios, esta muchas veces tiene dificultades presupuestarias. El programa de EIB tiene que ir de la mano con el Programa de Rescate Cultural, con el cual, además

de rescatar las manifestaciones culturales inmateriales, se sensibilice a los Arakmbut sobre la importancia de conservar, transmitir a la nueva generación la lengua y la cultura inmaterial originaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCA, Jamil

- 2009 “Gobernanza de la biodiversidad en la Reserva Comunal Amarakaeri-Perú”, en Mazurek, Hubert (ed.) *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América*. Lima: IFEA/IRD/Republique Francaise /UMSS. Pp., 381-405

ARRIARÁN, Gabriel y Cynthia GÓMEZ

- 2008 “Entre el oro y el azogue. La nueva fiebre del oro y sus impactos en las cuencas de los ríos Tambopata y Malinowski”, en Damonte, Gerardo y otros. *El problema Agrario en Debate (SEPIA XII)*. Lima: SEPIA

ASENSIO, Raúl

- 2011 “El giro territorial en las ciencias sociales peruanas. Balance de estudios sobre desarrollo, mundo rural y territorio”, en *Documento del XIV Seminario Permanente de Investigación Agraria*. Piura: CIPCA/SEPIA.

BARCLAY, Federica y Fernando SANTOS

- 1980 “La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial”, en *Amazonía Peruana*. Vol III, N° 5:43-74.

BEBBINGTON, Anthony

- s/f *La glocalización de la gobernanza ambiental: relaciones de escala en los movimientos socio ambientales y sus implicaciones para la gobernanza ambiental en zonas de influencia minera en el Perú y el Ecuador*. Universidad de Manchester: Escuela de Medio Ambiente y Desarrollo.

BELAUNDE, Luisa

- 2011 “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos” en Anderson, Jeanine y otros. *Mujer rural. Cambios y persistencias en América Latina*. Lima: CEPES.

BOURDIEU, Pierre

1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.

CASTELLS, Manuel

2001 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Vol. II. México: Siglo XXI Editores.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES AMAZÓNICAS DEL PERÚ- CONAP

2005 *Explotación minera a pequeña escala en dos pueblos indígenas de la Amazonía peruana: los Harakmbut de la comunidad nativa de Barranco Chico y los Awajun de la Comunidad Nativa de Tuyankunas*. Lima: CONAP

CLASTRES, Pierre

2001 “La cuestión del poder en las sociedades primitivas” en Clastres Pierre *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 109-116.

CHICCHÓN, Avecita, Manuel GLAVE y Mariana VÁRESE

1997 “La lenta colonización del Inambari y el Tambopata: uso del espacio en la selva sur del Perú” en Gonzáles de Olarte, Efraín y otros. *El problema Agrario en Debate (SEPIA VI)*. Lima: SEPIA

CHIRIF, Alberto y Pedro GARCÍA

2007 *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA

CHIRIF, Alberto, Pedro GARCÍA y Richard CHASE

1991 *El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica*. Lima: OXFAM AMERICA/COICA.

CROZIER, Michel y Erhard FRIEDBERG

1990 *El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva*. México D.F. Alianza editorial.

DAMONTE, Gerardo

2011 *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: Fundación Tierra / GRADE /CLACSO.

DESCOLA, Phillip

2004 “La cosmología de los indios de la Amazonía”, en Surreallés y García (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 25-35.

FARINOS, Joaquín

2008 “Gobernanza territorial para el desarrollo sostenible: estado de la cuestión y agenda”, en *Boletín de la Agencia de Geógrafos Españoles*. N. ° 46, Pp. 11-32. Madrid.

FOUCAULT, Michel

1998 *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

GARCÍA, Alfredo, *et. al.*

2007 *Macrounidades socioeconómicas en la amazonia peruana*. Iquitos: IIAP

GARCÍA HIERRO, Pedro

- 2004 “Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho” en Surreallés y García (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 121-136

GOBIERNO REGIONAL DE MADRE DE DIOS

- 2009 *Estudio de Macro Zonificación Ecológica Económica del Departamento de Madre de Dios*. Puerto Maldonado: Gobierno Regional de Madre de Dios/ Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

GONZALES, Miguel

- 2009 “Gobernanza, desarrollo y ayuda internacional. Una revisión de los debates actuales”, en Mazurek, Hubert (ed.) *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América*. Lima: IFEA/IRD/Republique Francaise /UMSS. Pp., 145-173

GLAVE, Manuel y Dany PINEDO

- 1997 “De la puna a la montaña: migración y uso del espacio en el valle del Inambari”. *Debate Agrario* 26, pp. 19-40

GRAY, Andrew

- 2002a *Los Arakmbut. Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.
- 2002b *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.
- 2002c *El último chaman. Cambio en una comunidad amazónica*. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.

GRUPO DE ANÁLISIS PARA EL DESARROLLO – GRADE.

- 2008 *El estudio de la minería informal y el medio ambiente en el departamento de Madre de Dios*. Lima: GRADE.

HARRIS, Marvín.

1993 *Jefes, cabecillas, abusones*. Madrid: Alianza Editorial.

HERNANDEZ, Roberto, Carlos FERNANDEZ y Pilar BAPTISTA

2006 *Metodología de Investigación*. México D.F.: Mc Graw Hill Interamericana.

HUERTAS, Beatriz

2003 “La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios” en Huertas, Beatriz y García Alfredo (eds). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*. Lima: IWGIA, pp. 354-373

HUFTY, Marc

2009 “Una propuesta para concretizar el concepto de gobernanza: el Marco Analítico de la Gobernanza” en Mazurek, Hubert (ed.) *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América*. Lima: IFEA/IRD/Republique Francaise /UMSS. Pp., 77-100

HULL, Stuart

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: IEP.

IVICHE, Antonio

2003 “La defensa de la vida y el territorio indígena frente a las actividades petroleras en Madre de Dios” en Huertas, Beatriz y García Alfredo (2003) *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*. Lima: IWGIA. Pp.339-352.

LINTON, Ralph

1970 *Estudio del hombre*. México: FCE.

MAIR, Luy

2001 *El gobierno primitivo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

MATOS MAR, José

1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP.

MAZUREK, Hubert

2009 “Políticas públicas y dinámicas territoriales. La gobernabilidad en cuestión”, en Mazurek, Hubert (ed.) *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América*. Lima: IFEA/IRD/Republique Francaise/UMSS. Pp. 57-77

MOORE, Thomas

2002 “La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera, en Huertas, Beatriz y García Alfredo (eds). Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura. Lima: IWGIA, pp. 58-90.

1983 “Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios”. *Shupihui*, Vol. VIII, N° 28.

MORGAN, Lewis

1993 *La sociedad antigua*. México D.F.: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.

MOSQUERA, César, *et. al*

2009 *Estudio, diagnóstico de la actividad minera artesanal en Madre de Dios*. Lima: Fundación Conservación Internacional.

RAPPAPORT, Joane

2004 “La geografía y la concepción de la historia de los Nasa” en Alenxandre Surrallés y Pedro García (editores). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 173-186.

REVESZ, Bruno

2009 “Gobernanza, procesos participativos y desarrollo territorial local”, en Mazurek, Hubert (ed.) *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América*. Lima: IFEA/IRD/Republique Francaise /UMSS. Pp., 33-56

REY, Pedro

- 2005 “Las Comunidades Nativas en el Alto Madre de Dios”. *Revista Estudios Amazónicos*, Año II, N° 3. Pp. 13 – 38.

RODRIGUEZ, Juan

- 2012 “Inmigración, minería y transformación en la identidad cultural, economía y estructura comunal. El caso de una comunidad Arakmbut de Madre de Dios” en *Estudios Amazónicos. Maravilla con sorpresas*, N° 9. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

RODRÍGUEZ., Martha

- 1991 “Amazonía: Indígenas, campesinos y proletarios”, en *Debates en sociología* Nro 16, pp. 125 – 148.

SANTOS, Fernando

- 2004 “Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha” en Surreallés y García (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 187-219
- 1991 “Frentes económicos, Espacios Regionales y Fronteras Capitalistas en la Amazonía”, en Barclay, et. al. (eds). *Amazonía 1940-1990: El extravío de una ilusión*. Lima: Terra Nouva y CISEPA-PUCP. Pp. 227-287.
- 1989 “Integración económica, identidad y estrategias indígenas en la Amazonía”, en *El problema Agrario en Debate (SEPIA III)*. Lima: SEPIA.

SURREALLÉS, Alexandre

- 2004 “Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi” en Surreallés y García (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 121-136

TUAN, Yi

1977 *Espacio y Lugar. La perspectiva de la experiencia*. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/60894082/Espacio-y-Lugar-Yi-Fu-Tuan#scribd> (2015, 12 enero)

URTEAGA, Patricia

2003 “La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios” en Huertas Beatriz y García Alfredo (editores) *Los pueblos indígenas de Madre de Dios, Historia, etnografía y coyuntura*. Lima: FENAMAD/IWGIA

2001 “Cartografías legales antagónicas: pueblos indígenas, estado y compañías petroleras re-definiendo los recursos naturales en madre de dios – Perú (1993-2000)” en *Antropología y Derecho. Rutas de encuentro y reflexión*. Iquitos: Oficina Regional de la Defensoría del Pueblo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004 “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en Surreallés y García (eds.). *Tierra adentro*. Copenhague: IWGIA, pp. 37-80.

ANEXO N° 1

El primer contacto con la comunidad nativa: Narración de una experiencia de viaje y contacto.

Mi primer acercamiento a la Amazonía se dio por el año 2009, cuando viajé a la ciudad de Puerto Maldonado a realizar una investigación sobre medios de comunicación radial y escrita. Revisando los periódicos locales encontré varias noticias sobre problemas que las comunidades nativas enfrentaban a raíz de la invasión a sus territorios, por parte de mineros ilegales, noticias que la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) daba a conocer a través de los periódicos.

Hasta ahí no sabía de la existencia de diversos grupos indígenas en Madre de Dios, ni mucho menos de la presencia de los Harakmbut. Será – después- cuando cursé el programa de Maestría en Estudios Amazónicos que a través de varias lecturas logré enterarme de una multiplicidad de grupos amazónicos en la parte alta y baja de Madre de Dios.

Esta diversidad, no solo sociocultural sino biológica y ambiental, me llamó la atención. Investigando más sobre los grupos amazónicos de Madre de Dios me encontré con el libro “ Los Arakmbut” de Andrew Gray (2002), que como el título lo dice trata sobre este grupo amazónico, perteneciente al grupo etnolingüístico Harakmbut.

Cuando leí gran parte del libro, había un capítulo que hablaba sobre la minería en la Comunidad Nativa San José y los cambios que esta actividad había producido en la organización social y otros aspectos de la vida de dicha comunidad. Lo que me llamó la atención es que Gray afirmaba que los nativos estaban insertos en la actividad minera desde el año 1980 y que algunos empleaban peones provenientes del área andina.

Es gracias a Andrew Gray (2002) que me interesó visitar y hacer mi trabajo de investigación en el grupo Arakmbut y específicamente sobre la minería y los cambios que esta actividad había generado en la Comunidad Nativa San José de Karené.

En el año 2011, gracias a la obtención de una beca de investigación pude subvencionar mi viaje a San José.

En la primera semana de mayo del 2011 puede llegar primero a Puerto Maldonado donde me presenté ante la FENAMAD para explicarle los motivos de mi visita a la Comunidad Nativa San José de Karené. Solo así podía recién dirigirme a San José. Primero llegué a Santa Rosa y después al Río Inambarí desde donde tomaría un bote para cruzarlo. Al otro lado del río tomaría una camioneta que me llevaría a Boca Colorado, capital del distrito de Madre de Dios, luego un auto me llevaría hasta Playa Oculta, desde donde tomaría un peque-peque motor fuera de borda hasta la CN San José de Karene. Era domingo, y para mi buena suerte encontré un peque-peque que navegando por el río Karené me dejaría en San José y seguiría su ruta hasta la CN Puerto Luz.

Después de 3 a 4 horas llegué a San José. Era la primera vez que visitaba a una comunidad nativa para realizar un trabajo de campo. Así que tenía un gran entusiasmo y cierta incertidumbre de cómo los nativos me iban a recibir.

Cuando llegué a las 5:00pm al puerto fluvial de la CN San José de Karené, un nativo Arakmbut de contextura gruesa y fornido se bañaba a la orilla del río Karené, al costado de él había un peque- peque, al parecer recién había llegado de trabajar el oro en su campamento minero. Pronto el motorista de mi peque-peque le habla en lengua Harakmbut al nativo de San José que acababa de bañarse⁷⁶. Al parecer le decía que era un estudiante de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El nativo de San José le entiende y sin que todavía descendiera del peque-peque me pregunta para qué había venido a su comunidad y si había hablado previamente con la federación (FENAMAD). Tan pronto terminó, le expliqué el motivo académico de mi visita, el nativo entendió y muy gentilmente me ayudó a subir el barranco para luego llegar a la comunidad. Este Arakmbut en los días posteriores se convertiría en el puente para relacionarme con los otros nativos de la comunidad. Fue así que al día siguiente me presentó ante sus paisanos y me ayudaría a recorrer la comunidad y el interior del bosque.

⁷⁶ Fue a raíz de esta conversación que me di cuenta que el nativo de mi peque-peque era también Arakmbut, en este caso de Puerto Luz.

Ese día – un domingo- y durante mi estadía en la comunidad, sería cobijado en la casa de la madre del Arakmbut que me recibió. Al año siguiente, cuando regresé por segunda vez a San José, también me cobijaría esta familia que debo agradecer por su gentileza.

Lo que investigué en el 2011 fue las transformaciones socioculturales que la minería había generado en la CN San José. Una de las conclusiones a la que llegué era que la actividad minera había producido una diferenciación económica y social en el interior de esta comunidad, ya que había dado origen a grandes mineros que disponían de capital económico.

Lo que me llamó la atención es que algunos nativos tomaban como referentes importantes a estos grandes mineros, no solo por la forma cómo extraían el oro sino también por lo que decían y planteaban en la asamblea comunal.

Otro aspecto resaltante era que la actividad minera desarrollada por los mismos nativos había ocasionado un impacto ambiental muy grande, sobre todo en lo referente a la deforestación y contaminación de los ríos, causada por el uso del mercurio. Este hecho entraba en contradicción con el modelo conservacionista y del buen vivir que muchos estudiosos de la Amazonía tenían.

En el 2012, gracias a otra beca de investigación, pude volver a San José de Karené a realizar mi trabajo de campo. Esta vez el proyecto de investigación estaba referido al tema de poder, gobernanza y territorio, cuyo resultado se describe en la presente investigación.

En este proyecto decidí ampliar mi lugar de investigación, incluyendo a la CN Puerto Luz, contiguo a CN San José, también Arakmbut e inserto a la actividad minera.

En octubre del 2012 realicé mi segundo trabajo de campo. Esta vez ya había servicios de motolineal desde el poblado Delta 1 hasta la Comunidad Nativa San José y Puerto Luz. Así que mi viaje fue solo por tierra desde el río Inambari hasta Delta 1 y San José y luego Puerto Luz.

En líneas generales una de las dificultades encontradas en el trabajo de campo realizado en las dos comunidades nativas, fue la barrera lingüística. Hay algunos nativos

monolingües y otros que si bien son bilingües no comprenden muy bien ciertos términos del lenguaje español. Es por eso que fue necesario contar con el servicio de un guía y traductor nativo.

Otro hecho que experimente durante el trabajo de campo entre los Arakmbut, antes que choque cultural, fue que muchos nativos me trataban como *amiko*, término usado para referirse a las personas externas a la comunidad. En este sentido, yo era visto como alguien ajeno a la comunidad, al punto que algunos nativos mostraban malestar por preguntarles una y otra vez sobre determinado tema, en especial sobre la minería, el cual era un tema que causaba incomodidad en ellos, pues muchos pensaban que era agente del Estado, que llegaba a preguntar cuánto y cómo extraían el oro, para luego dar aviso a las autoridades, quienes –luego- vendrían a la comunidad a decomisar sus máquinas de extracción minera.

Después de todo siempre habían nativos dispuestos a dialogar y explicarme sobre su cultura, y no solo eso sino también a preguntarme quién era, de dónde era, cómo vivía y cómo era mi ciudad.